

ألان تورين

# الحدّاءة المتجدّدة

نحو مجتمعات أكثر إنسانية

‘أهم كتيبي على الإطلاق’



ترجمة  
جلال بدلة

دار  
الساقية

الحداثة المتجددة  
نحو مجتمعات أكثر إنسانية

صدر للمؤلف عن دار الساقى:

• ماهى الديموقراطية؟

ألان تورين

# الحدّاثَة المتجدّدة

## نحو مجتمعات أكثر إنسانية

ترجمة  
جلال بدلة



السّاقِي



Alain Touraine, *Défense de la modernité*, Éditions du Seuil, 2018

© Éditions du Seuil, 2018

الطبعة العربية

© دار الساقي 2020

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى 2020

ISBN 978-614-03-2127-4

دار الساقي

بناية النور، شارع العويني، فردان، ص.ب: 113/5342، بيروت، لبنان

الرمز البريدي: 6114-2033

هاتف: +961-1-866 442، فاكس: +961-1-866 443

email: info@daralsaqi.com

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'Aide à la Publication de l'Institut français.

يمكنكم شراء كتبنا عبر موقعنا الإلكتروني

www.daralsaqi.com

تابعونا على

@DarAlSaqi



دار الساقي



Dar Al Saqi



إلى أنطونيا...



## المحتويات

٩	مقدمة عامة
٢٣	الجزء الأول: الحداثة والتذوّت
٢٥	الفصل الأول: الحداثة الممارسات والتأويلات
٥٥	الفصل الثاني: مراحل الحداثة
٨٧	الفصل الثالث: الذات الإنسانية
١١٥	الفصل الرابع: التذوّت ونزع التذوّت
١٣٥	الفصل الخامس: حركات اجتماعية قديمة وحديثة
١٥٧	خاتمة الجزء الأول
١٦٥	الجزء الثاني: مجتمع الحداثة الفائقة
١٦٧	مقدمة
١٧١	الفصل الأول: حضارة الحداثة الفائقة
١٨٣	الفصل الثاني: من النزعات الشمولية إلى السلطة الشاملة
١٩٥	الفصل الثالث: أربعة حقول ضرورية للتذوّت
٢٠٩	الجزء الثالث: من المجتمع الصناعي إلى مجتمع الحداثة الفائقة
٢١١	الفصل الأول: سيرورات التحديث والثورات
٢٢٥	الفصل الثاني: تدهور المجتمع الصناعي

٢٣٩

الفصل الثالث: فاعلو مئتمع الحدائفة الفائقة

٢٦٧

قائمة بالمراجع

٢٧٧

فهرس الأعلام

٢٨١

فهرس الأماكن

٢٨٣

فهرس المصطلحات

## مقدمة عامة

### ١

هل سنقبل فكرة مفادها أنّ دور العلوم الاجتماعية يتمثل في اكتشاف القوانين التي تحكم سلوكيات البشر، الجمعية منها والفردية؟ قبلنا في السابق - بحماسة شديدة - أن تسيطر علوم الطبيعة، خاصة منذ داروين، على الفضاء النظري المعني باستكشاف المجتمعات والحضارات، وذلك في وقت كانت فيه علومنا وتقنياتنا بصدد تغيير العالم، وتقدم معارفنا يبدو كأنه يشقّ درب حريتنا... ودرب الديمقراطية كذلك. كان تحالفاً ناجحاً بين قوانين الطبيعة وحقوق الإنسان!

هل كان ذلك كلّ مجرد وهم لم يدم طويلاً؟ سرعان ما بيّنت لنا الانتقادات الموجهة إلى الأوالية (machinisme) والرأسمالية أننا حيثما نشهد توطّد مملكة التقدّم، لا بد نكتشف إمبراطورية الربح. وبينما كانت الحضارة الصناعية تمتد خارج الطرف البحري من أوروبا حيث وُلدت في الجزر البريطانية، وتجتاح ألمانيا واليابان وروسيا، والولايات المتحدة الأميركية على وجه الخصوص، وكانت الحريات تبدو في طريقها للإجهاز على أنماط العبودية كافة، حوّلت أنماط جديدة من السلطة - تتسم بكونها أكثر من سلطة مطلقة، أي شموليّة - ألمانيا التي كانت في طليعة التقدم العلمي وصراع الطبقات إلى منظومة إبادة، وخلقت باسم حركة عمالية أمميّة نظاماً شمولياً آخر سيؤدي بدوره بعد نصف قرن إلى إدخال الصين في دوامة عنف "الثوبة الكبيرة



إلى الأمام“، ثمّ عنف “الثورة الثقافية” التي كان غرضها الحقيقي تمكين السلطة الشخصية لماو تسي تونغ.

ينقسم العالم اليوم إلى ثلاثة نطاقات. تُسيطر على الأول رأسمالية تزداد مالىة وعولمة يوماً بعد يوم، وتتركز فيها السلطة في أيدي عدد صغير جداً من “ذوي الثراء الفاحش”، أو كبار المليارديرين. أما النطاق الثاني، فيشتمل على أنظمة الحكم الاستبدادية، المحكومة بالنزعة القومية. والنطاق الأخير يتضمّن الحركات وأنظمة الحكم الجماعية والهوياتية التي يُعدّ كره الآخر الشغف الأكبر المحرّك لها. حيثما نجحت الآمال والحركات الديموقراطية في تأكيد نفسها، توطّد الشك والقلق وسادت الحيرة. وتنتشر فكرة مفادها أننا نلّم نحترم قوانين الطبيعة، ولذا نوشك على كارثة بيئية، بينما يُرمى بعشرات الملايين من المهاجرين واللاجئين على الطرق وفي البحار نتيجةً للاضطهاد والبؤس.

يحدث تقلّص متسارع في الفارق بين العالم الذي يُريد الاقتصاديون من جهة، والمناضلون الثوريون من جهة أخرى، إقناعاً بخضوعه لقوانين الرأسمالية، وبين العالم حيث تنتصر تعسفية السلطة السياسية أو العسكرية أو الدينية. ألم يثن أوان الرضوخ، وأوان التخلّي عن أوهامنا، والعيش في العالم الذي استشرّف ملامحه جورج أورويل George Orwell، على أمل أن تكتشف علوم الطبيعة التي لا تُبالي بأحكام القيمة وبالمعتقدات وبالتقاليد أن التعقيد والمصادفة يقدمان إلينا فرصاً أفضل بكثير مما تقدّمه المطلقات التي يتخيّلها البشر عندما يتشبهون بالآلهة؟

## ٢

بذلت جهوداً كبيرة للعلوم ضدّ التيار، شأني في ذلك شأن كثيرين، وقدّرت أيما تقدير جميع الذين واللاتي كانوا يدافعون عن الحقوق ضدّ القوانين، وعن الحريات ضدّ

١ هو الاسم الذي أطلق على سياسة ماو تسي تونغ الاقتصادية بين ١٩٨٥ و ١٩٦٠، التي سخرت عدداً كبيراً من السكان للانتقال من الاقتصاد الزراعي إلى التصنيع وتوسيع البنى التحتية الصناعية. (م.)

السلطات، وعن البحوث ضدّ المحظورات.

لعلّي ما كنت لأمتلك الجرأة لأدافع عن قناعاتي ولأصون آمالي في هذا الشطر من العالم حيث أعيش، رغم جميع العقبات التي واجهتها، لو لم أسمع الصوت المعتدل، والحازم مع ذلك، لجوزيف ستيجليتز Joseph Stiglitz الذي جعلت منه كُتبه وأعماله الاقتصادية الشخص الأكثر تأثيراً واحتراماً من بين الذين حازوا "جائزة نوبل" في الاقتصاد.

ما سأقتبسه من كلمات ما كان ليخطر في بالي، ولا ريب، لو أنني عشت في ظلّ سلطة شمولية أو تعرضت لاضطهاد ديني أو لأي نوع من التعسف. مع ذلك، إن خصمي الرئيسي، خصمي الذي يسعى إلى إسكاتي بصفتي سوسيولوجي، من دون اللجوء طبعاً إلى العنف الصريح، هو الفكرة القائلة إن وضعنا وأفعالنا محكومة بـ"قوانين الاقتصاد". هكذا، إن الاهتمام الشغوف الذي أوليته للبشر بما هم فاعلون في حياتهم وتاريخهم وحركاتهم الاجتماعية وديمقراطيتهم، هذا الشغف الذي شكل دافع عمل مثابر عندي - أنا الذي عشت تحرير باريس، ثم غادرت "المدرسة العليا للأساتذة" للعمل في مناجم الشمال، ولاحقاً سوسيولوجياً خلال عشرين عاماً - يتحوّل وفق هذا المنظور إلى مجرد تخبط في غمرة الأوهام ليس إلا.

ولأن الخصم الذي واجهته على الدوام لم يكن ديكتاتوراً بل فكراً مهيمناً، في اليسار كما في اليمين، اخترت أن أحارب هذه "النزعة الحتمية الاقتصادية" لما شرعت في الكتابة الختامية لهذا الكتاب الذي يُمثّل المحطة الأخيرة في حياتي. على هذا النحو، فهمت أطروحات جوزيف ستيجليتز. أودّ هنا أن أنسخ بعض الأسطر من الصفحة ٣٤٨ حتى ٣٥٢ من كتابه الذي نشر عام ٢٠١٥، وترجم فوراً إلى الفرنسية بعنوان *La Grande Fracture. Les sociétés inégalitaires et ce que nous pouvons faire pour les changer* (éd. Les liens qui libèrent) [التصدّع الكبير: المجتمعات اللامساواتية وما يمكننا فعله في سبيل تغييرها]. لنصغي أولاً إلى هذا التواضع المتوهّج الذي يُلهمها:

منذ عام ونصف عرض *La Grande Fracture* (هو سلسلة من المقالات نشرت في صحيفة *New York Times* التي أديرها) تشكيلة واسعة من الأمثلة



الدّالة على أن الرأسمالية ليست محكومة بأي قانون يُوصَف بالأساسي. وما من سبب كي تظلّ ديناميات رأسمالية القرن التاسع عشر الإمبرياليّة صالحة في ديموقراطيات القرن الحادي والعشرين. إن اللامساواة في الولايات المتحدة الأميركية ليست قدراً محتوماً.

يُضيف ستيفلير بنبرة البداهة نفسها بعد بضعة أسطر:

إن لم تكن قوانين الاقتصاد الثابتة هي التي قادت إلى التصدّع الكبير في أميركا، فمن يكون؟ إن أكثر إجابة صادقة عن هكذا سؤال هي: ساستنا وسياستنا. صحيح أننا أسرفنا في تقديم نجاح دول الشمال كمثال، لكن، والحق يُقال، تمكنت كلّ من السويد وفنلندا والنرويج من تحقيق نموّ للفرد مماثلاً في سرعته بل أكثر سرعة منه في الولايات المتحدة وأكثر عدلاً بكثير.

وبعد أن وضح ببالغ الأسى كيف ضرب الفاعلون السياسيون والاقتصاديون والضرييون الطبقات الوسطى بأشد ما يمكن من العنف، ولا سيما الشباب، ختمَ الجزء السابع من كتابه بهذه الكلمات التي أويدها تأييداً تاماً (ص. ٣٥٢):

لقد عثرنا على مصدر المشكلة: إنها اللامساواة السياسية والقرارات السياسية التي عملت على تسليع وإفساد ديموقراطيتنا. وحدهم المواطنون الملتزمون قادرون على النضال في سبيل استعادة أميركا أكثر عدلاً. ولن يكون ذلك ممكناً ما لم ندرك عمق وحجم التحدي... لا يكمن سبب اللامساواة الآخذة في التجذّر والاتّساع في قوانين اقتصادية ثابتة لا تتغير، بل في قوانين سطرناها بأيدينا.

والحال أن عدداً من الأصوات في اليسار كما في اليمين يسعى إلى أن تفرض علينا فكرة (زائفة) مفادها أن قوانين ثابتة تُملي سلوكياتنا الاقتصادية والاجتماعية. لذا وددت أن أسوق شهادة اقتصادية كبير حائز "جائزة نوبل" قبل أن أقدم عملي الخاص. والآن أستطيع أن أتحدث باسمي الشخصي وأشرح لماذا اقترنت لديّ للمرة الثانية في

حياتي، بعد كتابي الأول نقد الحداثة (١٩٩٢)، الثقة بالفعل الإنساني - الاجتماعي والسياسي على وجه الخصوص - بكلمة "الحداثة".

### ٣

إن لم يجد جوزيف ستيجليتز صعوبة في تسمية المفتاح الذي أتاح له التحرر من السجن حيث حبسنا أولئك الذين يعتقدون بوجود قوانين طبيعية للاقتصاد، فذلك لأنه المفتاح الوحيد والأوحد. إنه التاريخ، الإجابة التي أدركها ستيجليتز بعفوية وقدمها مرة أخرى بنبرة البداة المعهودة لديه. يُشرع التاريخ أمامنا عالماً مبتكراً وفي تبدل دائم، لكنه أيضاً عالمٌ ندمره بأيدينا، فيكشف أمامنا حقيقة قوامها ألا طبيعة أخرى لدينا سوى ابتكار التاريخ. إنما نحن كائنات طبيعية ولا ريب، لكننا أيضاً كائنات مبتكرة ذاتها، وتحولاتها وتاريخها.

لا أزعم بوجود طبيعة مشتركة لدى البشر. أوكد بخلاف ذلك وجود صنف معين من المجتمعات أطلق عليها اسم المجتمعات الحداثية، وهي تختلف عن تلك التي أسميها مجتمعات النظام (ordre) أو اللاتاريخية. ينتظم عمل الأخيرة وفق قواعد أولية وثابتة، وحتى في مقدورها أن تستبدل السرديات والأساطير بالتاريخ، في حين أن المجتمعات الحداثية، التي لا تستنفد مواردها وتدخر جزءاً منها، تراكم وتستثمر طاقتها الإنتاجية وتعمل على تحسينها، لكن ذلك ينسحب أيضاً على دوافع الصراعية الداخلية بغية امتلاك واستخدام رأس المال المتراكم والمستثمر.

لقد عرضت للتو بوضع كلمات ودون أي نية صياغة نظرية، الموضوع الجوهرية الذي سيشغل الجزء الأول من هذا الكتاب. وسأعمل في هذا الجزء، وإن بسرعة وأناقة أقل من تلك التي كانت لدى ستيجليتز، على التخلص من جميع أنماط "النزعة الحتمية" التي سعت كثير من العقول الخطيرة إلى تقييد السلوكات البشرية بها. إن من شأن هذه الرؤية للمجتمعات الحداثية أن تحررنا من ثلاثة أصناف من الأوهام. من الأوهام الدينية أولاً، إذ إن الممارسات الابتكارية للتاريخ تستبعد فكرة طبيعة إنسانية خلقها الله كلياً

القدرة. والأوهام الاقتصادية والسياسية ثانياً، ذلك أن الصراعات الاجتماعية المركزية، أي تلك التي تعارض بين الملاك والتابعين، تبدل بتبدل أنماط الحضارة المادية عينها. وأخيراً الوهم الذي يتعين بمقتضاه على سلوكياتنا أن تنسجم والمتطلبات الوظيفية الدائمة لحياتنا الاجتماعية، ذلك أن الحدثاء هي في المقام الأول حدثاء تاريخية وفي تغيير دائم. هذا الوهم الأخير هو ما سعى السوسيولوجيون المحافظون، الذين دأبت الولايات المتحدة الأميركية على نشرهم في العالم بعد انتصارها المحفوظ في الحرب العالمية الثانية والحرب الباردة، إلى حملنا على تصديقه.

لربما ليس هناك ما نضيفه إلى أفق هذا التحرر الثلاثي سوى بهجة الإقرار بأن عالم الفعل الاجتماعي، أي عالم الحرية والابتكارية والحدثاء، محدّد باعتماد متبادل كامل بين هذه المكونات الثلاثة: ابتكار وتحول حضارة المادية، والتمثيل المقترن بهذه الممارسة لوعي بابتكارية مجتمع يتحدد بما أسميه التاريخية، وأخيراً الصراع المركزية التي تعارض بين الملاك وغير الملاك بكيفيات مختلفة - ثقافية أو اجتماعية أو اقتصادية - في كل مرحلة من مراحل الحدثاء.

إننا في صدد قلب كامل للمنظور. فبينما قدّم إلينا الفعل الاجتماعي بوصفه معتمداً على وضع اقتصادي وثقافة في آن، أي على تصور للعالم وعلى سلطة اجتماعية وسياسية، صار الاعتماد المتبادل بين الحضارة المادية، والوعي الإنساني بقدرته على الابتكار، ونمط الهيمنة الاجتماعية والصراع، هو الذي يكون عالم الفعل الذي تمارسه المجتمعات الحدثائية على ذاتها كما على بيتها.

أستطيع بلا شك أن أختتم الآن هذه المقدمة وأبشر فوراً التحليل المفصل لهذا المسعى المتمثل في إعادة تأسيس معرفتنا عن العالم الاجتماعي. لكن ذلك سيكون استعجالاً غير مدروس بالنسبة إلى باحث سوسيولوجي وتاريخي مثلي.

إذاً، أودّ أن أسترعي انتباه القارئ لمدة أطول لأقترح عليه إجابات عن سؤالين. الأول: لماذا أسّمي المجتمع الذي أنوي وصف نشوءه في هذا الكتاب مجتمع الحدثاء الفائقة؟ حتّى أولئك الذين يقبلون الاستدلال الذي اقترحت له للتو بخطوطه العريضة، وبدعم معنوي من خبير اقتصادي مرموق، لا يعثرون على إجابات كافية في هذه الأفكار العامة عن القلق الحالي حيال أزمة المجتمع الصناعي والحدثاء، ولا

سيما الديموقراطية. نرى كيف يدخل ستيفلitz في كتابه في صراع صريح مع جميع أولئك الذي يحدثوننا عن "أزمة الحداثة"، أو "مجتمع ما بعد حداثي"، وحتى عن "المجتمع السائل"، تبعاً للتسمية التي يختارها زيغمونت باومان Zygmunt Bauman. السؤال الثاني: هل علينا أن نخشى السقوط أو الانهيار في "ما بعد الحداثة"؟ لماذا تكتسي فرضية الحداثة الفائقة معقولية أكثر في نظري؟

جلي أن السؤال الأول هو الأهم من هذه الأسئلة المحتملة. فالإجابة عنه لا تكمن في تعريف مفهوم عام جداً كالحداثة، بل في تعريف الطبيعة الدقيقة للمجتمع الذي ندخل إليه بخروجنا من المجتمع الصناعي. والحال أن هذا التعريف ليس صعباً. ففي المراحل السابقة للحداثة، كانت المجتمعات التي نسميها الدينية تتطابق مع حضارة مادية زراعية، والمجتمعات القانونية السياسية تتطابق مع حضارة مادية تجارية، والتقنية تحركها الحضارة الصناعية التي بدأنا الخروج منها (على الأقل في البلدان المحددة بوصفها صناعية مسبقاً). أما المجتمع الجديد، وحضارة الحداثة الفائقة عموماً، فإنها تتحدد بوعياها "النام والمباشر" بذاتها، بوصفها مجتمعات تمتلك قدرة تحويلية وابتكارية لذاتها. لذا إن هدفها الرئيسي والمباشر هو ابتكار الابتكارية، وليس وسائل هذه الابتكارية فقط، أكانت تقنية أم سياسية أم ثقافية.

أعود وأكرر: خلافاً للمجتمعات السابقة يُنتج مجتمع الحداثة الفائقة في المقام الأول الابتكارية. لذا إن ما ندعوها التربية (éducation) بالمعنى الواسع يجب أن تشغل في مجتمع الحداثة الفائقة المكانة المركزية التي شغلها القطاع الصناعي الصرف في المجتمع السابق.

إذاً، نحن في صدد قلب كامل للمنظور حققناه بالفعل على الصعيد النظري، وتكتسي إحدى نتائجه قدراً من الأهمية إلى حد أنه لا بدّ من ذكرها منذ الآن: ما عادت السلطة في مجتمع الحداثة الفائقة سياسية واقتصادية فحسب، كما في المجتمع الصناعي، بل هي ثقافية أيضاً، إذ إن الاتصالات هي معلومات من شأنها أن تغير السلوكات والمواقف والتمثيلات والمشروعات وأنماط العيش. الأمر الذي يُرغم الحركات والقوى السياسية التي تنبري لمقاومة السلطات الشاملة المتكاثرة هنا وهناك، على توسيع نطاق فعلها ليصبح شاملاً، فتدافع ليس عن الحقوق الجزئية

فحسب - أكانت سياسية أم اجتماعية أم ثقافية - بل عن الذات الإنسانية عينها، بما هي كذلك، بحقوقها الأساسية، التي غالباً ما سأسير إليها بهذه القائمة المختصرة: الحرية والمساواة والكرامة. يُزيح هذا المطلب مركز الحياة الاجتماعية والسياسية من الدفاع عن المصالح نحو تأكيد الحقوق الأساسية. ستشكل هذه الثيمة الموضوع الرئيسي للجزء الثالث من هذا الكتاب.

سيتبع هذا الانزياح انزياح آخر في موقع الوعي الاجتماعي الذي بعدما كان قبل جيل من الآن ينتظم حول التعارض بين المصالح الاقتصادية سيغدو الموقع المركزي للصراعات. ففي حين بدا القرنان التاسع عشر والعشرون محكومين بالصراع بين الرأسمالية والاشتراكية، وكذلك القرون السابقة التي سيطر عليها الصراع بين الملكية المطلقة وفكرة المواطنة - الأمر الذي أنبأت عنه الثورات الهولندية والإنكليزية والأميركية والفرنسية - نستطيع أن نوّكد أن القرن الحادي والعشرين سيكون قرن المواجهة بين التذوّت (subjectivation) ونزع التذوّت (désubjecctivation)، وهما كلمتان أكتبهما بتأثر بالغ لما يلوح فيهما من معنى يكشف عن أعماق تجاربنا.

كم سيسعدني لو أستطيع أن أقدم إلى قرائي خاتمة محفّزة للغاية، أوّكد لهم فيها أننا بالفعل إزاء مواجهة بين الخير والشرّ - لا بين معسكرات مصالح وأحكام مسبقة - على وشك أن توجع العالم وتتطلب منا التعهّد والالتزام. لكن هل نحن أكيدون، يا ترى، من قدرتنا على الارتقاء إلى هذا المستوى العالي من المسؤولية، وأن نبلغ هذه الدرجة من الوعي بالمخاطر التي تهددنا وبالأمال التي يجب أن نكافح من أجلها؟

ينتابني شعور قلق بالغ، ومثلي كثيرون، من ألا نكون على قدر المخاطر التي تُحقيق بنا، للعجز الذي بُرهنه في اتخاذ القرارات. وبالفعل، أمام المخاطر البيئية التي لطالما أنكرت أهميتها أو قلل من شأنها، انكفأنا في البداية إلى سلوكات قوامها الخوف والرفض، أو المناداة اللاعقلانية بحياة "طبيعية"، لن تسهم إلا في ازدياد حجم المخاطر التي نتعرّض لها. لكن في المدة الأخيرة، وبعد التدخل الهائل من طرف العلماء، وبعض الحملات الدوليّة، مثل الحملة التي أطلقها نائب الرئيس



الأميركي آل غور، إضافةً إلى انعقاد مؤتمرات دولية كبرى، مثل مؤتمر كيوتو أو مؤتمر باريس الأخير، بتنا نفهم على نحو أفضل ضرورة أن نُعزّز ونوسّع نطاق قدرتنا على التدخل التقني للحدّ من الأزمات التي نتحمّل مسؤوليتها وحدنا، والسيطرة عليها. فكلّما زادت المعلومات المتوافرة لدينا، سنكون أكثر استعداداً للتحرّك، لأننا سنشعر حينئذ أن الخطر بات وشيكاً.

ومثلما علينا أن ندرك أننا لن نقدر على السيطرة على الهجرات بالتمترس خلف الحدود وترك المهاجرين يلقون حتفهم غرقاً في البحر الأبيض المتوسط، علينا أن نعي أيضاً أنه لا معنى اليوم لأي مشروع أوروبي ما لم يقترح حلولاً للمشكلة الرئيسية المتمثلة في تنقّل السكان، التي تفرضها جزئياً الأزمة المناخية وجزئياً أيضاً الأزمات الاقتصادية وجميع أنماط الاضطهاد. علينا بدلاً من منع أو إضعاف مساعي التدوّن، وأعني بذلك احترام الحقوق الإنسانية الأساسية، أن نكافح ضدّ سياسيات منع التدوّن، أي، ضد رفض الدفاع عن الحرية والمساواة والكرامة لجميع البشر. على القرن الحادي والعشرين أن يتّخذ نماذج إلهامه من مارتن لوثر كينغ ونيلسون مانديلا، لا من المتعصّبين من التيارات الجماعية والقومية والهوياتية.

## ٤

لعلّه من السابق لأوانه الشروع في رسم خريطة للعالم الجديد الذي حللنا فيه بعد إبحار طويل وهائج وغرق كبير. لكننا جميعاً على عجلة من أمرنا لتعلّم كيف نجد وجهتنا ونكشف ملامح الحضارة الجديدة التي دخلناها بسرعة فائقة منذ مطلع الألفية الجديدة.

إنني على قناعة بأن مجرّد إرادتنا لفهم العالم الجديد ستسمح لنا بإصدار أحكام على العالم القديم الذي هو في أفول وأزمة وتقهقر، أحكام ليست تعسّفية أو حبيسة الأوهام والأيدولوجيات.

إن الرؤية السلبية للحاضر والمستقبل التي انتشرت على نطاق واسع في المدة

الأخيرة قادتنا إلى تفسيرات مغلوبة وقرارات على قدر كبير من اللاعقلانية والخطورة، إلى حدّ بات معه من الضروري اقتراح رؤية، لا يراد منها أن تكون متفائلة أو واثقة بمستقبلنا، وإنما يحكمها الوعي بالنمو المتسارع لقدرتنا على الفعل على مستوى أنفسنا ومستوى العالم. فالأمر حقيقةً منوط بنا وحدنا، أن ننجح (أو لا) في تجاوز أزماتنا، وفي النجاة، ولم لا في عيش تجارب أكثر فأكثر ابتكاريّة، من شأنها أن تسمح لنا أيضاً بتذليل التهديدات التي تخلفها أشكال اللامساواة التي لا تزال في ازدياد، و"صدّام الثقافات"، وعنف الأنظمة الشمولية، واستهتار "ذوي الثراء الفاحش".

إنّ أكثر ما يُقلّني في التأويلات السلبية لوضعنا أنها لا تُفْضي إلى أي اقتراح لتحقيق الإصلاحات، فهي لا تؤمن بوجود أو بقدرة الفاعلين الاجتماعيين على التدخل.

إنني مدرك بطبيعة الحال للفراغ في المشهد السياسي، وللإلينا التي باتت خاوية من قرع طبول الحرية، لكنني لا أرى ما يجعلني أنتظر أكثر دون البحث عن دروب الفعل والحرية الممكنة، فعالمنا الذي نعيش فيه يحمل داخله، فضلاً عن أنماط الهيمنة التي خضع لها، الوعي بحدائته الخاصة، وبكونه صنّعة إنسانية مبتكرة وواعية بكونها كذلك.

من المعيب ألا يدرك المرء أن العالم الذي ندعوه حدثاً توقّف منذ زمن طويل عن كونه عالم مخلوقات مبتكرة وأصبح عالم مبتكرين، وأنه ليس عالم علماء ومهندسين وأعضاء حزبيين أو نقابيين فحسب، بل أكثر من ذلك، هو كونٌ من وعي وقناعات وفنّ وكلمة. عالم يطفح البشر المبتكرون فيه حيوية ونشاطاً ويزدادون تنوعاً أكثر بكثير من قوّات حفظ الأنظمة أكانت شمولية أم مالية أم جماعية.

ما يُحدّد الحدثاء هو إلغاء المقدّس ووحدته المفروضة، والفصل إذاً بين الفعل الأداتي والوعي التفكّري، أي: ابتكار عالم مواطنين يعلو عالم العقل وأدواته، ثم عالم عمّال، ثم عالماً ساطق عليه اسم عالم ذوات، أو بالأحرى وبطريقة أكثر مشهدية: عالم التذوّت ومنع التذوّت.

لماذا، يا ترى، نُعرض عن تجاربنا كمبتكرين ومحررين فلا نرى أنفسنا إلا ضحايا، في حين أنّ عالم العمل يتحوّل بدوره من التكرار نحو الاتصال والتجديد؟ لن يكون هناك إصلاح اجتماعي وإنعاش سياسي ما لم نكن على ثقة بقدرتنا على الابتكار، وبالحقوق التي نلناها بوصفنا مبتكرين. إن فكرة الحداثة لا تقوم على الثقة بالعالم وبالآلات، بل بنا، بصفتنا مبتكرين ومحررين.

دعونا نأخذ الوقت الكافي لاستعادة وعينا بقدرتنا على الابتكار، وهي ليست قدرةً ماديةً بأكثر مما كانت عليه في الماضي شبكات الرّي والرحلات الاستكشافية العظيمة والمراحل الرئيسية للاقتصاد الصناعي. وعلينا أن نعي الأنماط الجديدة للابتكار التي تشرع أمامنا في هذه اللحظة بالذات التي تنهال فيها علينا أوامر تكنولوجياً جديدة ويخنقنا الخوف من شياطين جديدة أو آلهة مقتدرة جبّارة جديدة. لا يتعلق الأمر بالمحاولة لفهم لماذا نحن مهددون بفقدان السيطرة على مستقبلنا، وإنما وعلى وجه نقبض، يتعلق بفهم ماهية الرهانات الثقافية الجديدة والفاعلين الاجتماعيين الجدد، وعلى الأخص ماهية الحقوق الجديدة المشرّعة أمام الابتكار: الرغبة في التحرر من جهة، والأشكال الجديدة للهيمنة من جهة أخرى.

تعود البلبلة التي أحدثتها فينا فكرة الشمولية، كما أعدتها حنة أرندت Hannah Arendt، السوسيولوجية الألمانية التي لجأت إلى الولايات المتحدة لتهرب من القوانين العنصرية للرايخ الهتلري، إلى أنها كشفت أمامنا - بل فينا - عن أنماط جديدة للتدمير، وعن قوى تعلّمنا أن نراها قوى تحريرية مقتدرة، أي: الوعي الوطني والشعبي بالحرية. شكل هذا الوعي محرّك قرن الثورات في إنكلترا وفي الأزمنة الأولى في الولايات المتحدة الأميركية التي كانت تتحرر من الهيمنة الاستعمارية، وأكثر من ذلك في فرنسا عام ١٧٨٩ حيث ترسّخ المطلب التحرري الخاص بحقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية مدعوماً بروح عصر الأنوار. هكذا، حملتنا فكرة الشمولية على اكتشاف أنماط جديدة من السلطة تكمن خلف حركات التحرر الوطنية والاجتماعية الكبرى، أنماط أكثر إطلاقية وأشد قمعيةً من الذي كان سائداً في الإمبراطوريات القديمة والملكيّات المطلقة، وكان من



شأنها أن حوّلت حركة التحرر السياسي والاجتماعي إلى منظومة قمع وتلاعب مزوّدة بقدرة هائلة وغير محدودة، الأمر الذي تشهد عليه معسكرات الإبادة والعمل التي شملت أوروبا باسم دولة ألمانية دخلت إلى الحدّاة مؤخراً حيناً، وتحت لواء العلم الأحمر للحركة العمالية الأممية حيناً آخر. هذا ما نرصده اليوم أيضاً بعد الدمار الذي لحق - لحسن الحظ! - بأنظمة الحكم الشمولية التي وُلدت في أوروبا، فتقانات المعلومات والاتصالات الجديدة يمكن أن تُسفر، بل أسفرت بالفعل عن أنماط جديدة للسلطة والهيمنة وتهدد حتى أسس ما دعونا الديموقراطية وحقوق الإنسان. لكن، في حين أن أصواتاً كثيرة تسعى إلى إقناعنا بأن لا حول لنا ولا قوة أمام هذه الكوارث، يمكننا وعلينا أن نجد في الحدّاة الفائقة التي نحن على مشارفها مرتكزات تحررنا. جملة القول: علينا بدلاً من أن نسلم أنفسنا لليأس، أن نزداد قناعة بأن مصيرنا بين أيدينا. وبدلاً من أن نحاول حماية أنفسنا من قوانين الطبيعة، أو حتى مما يُسمّى الفعل "العقلاني"، علينا ليس فقط أن نقتنع بأننا نستطيع الحدّ من اللامساواة، بل أن نعطي الأفضلية لتنوع الأصوات الداعية إلى المضي قدماً، وفي النتيجة زيادة سعة الاتصالات والتبادلات لدينا بالتوازي مع تقاسم الأهداف الكونية.

لا تستند هذه الدعوات إلى روح التسامح، ولا حتى إلى الدفاع عما هو مشترك ضد ما هو خاص، بل إلى العزم على موازنة ودعم الحدّاة بفعالية ضد النزعة الخصوصية والإقصائية. لذا يتعيّن علينا، إن أردنا أن نضع لأنفسنا أهدافاً إيجابية تواسلية وتضامنية، أن نرفض بالعزم نفسه عقلية الهوية والجماعة التي لا تتجرأ عن منطق الإقصاء والامتياز. لا وجود لمجتمع يطابق على التمام الأهداف الكونية التي يدّعي تحقيقها، زد على ذلك أن الهدف الرئيسي لعدد من المجتمعات والفئات الاجتماعية وحتى الأفراد يقتصر على تأكيد تفوقهم وإثباته مستنديين إلى الرابطة الحصرية التي يقيمونها مع مثل يرون أنه يجب أن يسود الجميع. من هذا المنظور بالذات، يمكننا أن نثمن الابتكارية الكامنة في فكرة الحدّاة عينها. فهي تُلزمننا بصورة رئيسية التمييز الدائم بين الذين ينطلقون منها داعين للابتكار والتحويل، وبين الذين يحبسونا في سجن الهوية. وبمفردات أكثر تحديداً، هي تدعونا إلى البحث عما هو مشترك وقابل للإيصال في الآخر وأنفسنا، وليس عما يُخلف الصراع والانعزال. لنأخذ المثال الأشدّ دراماتيكية

في وقتنا الراهن. تكافح الدول في غالبية الأوقات لتأمين حدودها أكثر مما تفعل لتعزيز العدالة، ولمصلحة الكنيسة أكثر منه باسم إله ما، وللدفاع عن الذاكرة أكثر منه في سبيل فرض الحقيقة. ونرى كيف تخلق حروب الدين مواجهة بين الشعائر والسلطات أكثر عنفاً من المواجهة بين المعتقدات.

إن لاح لنا أن التاريخ تتألف من "الحوادث" في المقام الأول، فهذا لأنه يُنظر إليه من زاوية الصراعات التي تُعارض بين المسؤولين السياسيين، وحتى بين الجيوش في غالبية الأوقات. لكن أفضل المؤرخين نجحوا على مر الأزمان في استخلاص نزعات طويلة الأمد من غابة "الحوادث" هذه. هكذا، هُتّي أن التاريخ الاقتصادي خلال القرون الأخيرة، أي فترة المجتمع الصناعي، وحتى قبل ذلك، هو الأفضل في الإمساك بهذا المنطق الطويل الأمد، حتى أن بعض المغالين حسبوا أن قوانين الظرفية وتعاقب أطوار صعود وانخفاض الأسعار هي التي حكمت التاريخ السياسي بل حتى الثقافي.

سيقع كتابنا في هذا السياق وقع المفاجأة لدى بعض قارئيه، فهو لن يمتنع عن البحث عن "القاعدة" الاقتصادية للتغيرات السياسية فحسب، بل سيرفض أيضاً أن يبحث عنها في التاريخ السياسي أو الثقافي، وسيثبت خلافاً لذلك الرابطة المتينة التي تجمع المكونات الرئيسية الثلاثة لكل نماذج المجتمع الحديثة، أي: حضارة مادية، والتأويل الثقافي الذي تعطيه التجربة الجماعية للابتكارية البشرية، ونموذج الصراع الاجتماعي الذي يُعارض الذين يُديرون الاستثمار والذين يخضع عملهم لهيمنة أسياد الاقتصاد. وكلما اقتربنا أكثر من مجتمع الحداثة الفائقة الذي نحن بصدد الدخول إليه، كان الوعي بالابتكارية الإنسانية، الذي اخترت أن أصفه وعياً "تاماً وكاملاً"، هو الذي يُحدّد المنطق الرئيسي للمجتمع، في حين أن المجتمعات التي كانت فيها الابتكارية الأشد ضعفاً، هي تلك التي مالت إلى التعويل على ما اقترحت تسميته في مؤلفاتي الأخرى "الكفلاء فوق الاجتماعيين للنظام الاجتماعي"، ولا سيما الأدبان. سأؤكد في هذا الكتاب أن الوعي "التام والكامل، وبخاصة المباشر" بالابتكارية الإنسانية هو المبدأ الأساسي للفعل في مجتمعات الحداثة الفائقة. إن وعي الفاعلين ليس غير محكوم بالبحث عن النفع الفردي أو الجماعي فحسب، بل إن هذا البحث محكوم بالوعي الذي لدى الفاعلين بقدرتهم الابتكارية. وفي حين اعتدنا خلال زمن

طويل الدفاع عن التربية كتشنة اجتماعية، أي كإعداد في سبيل إنجاز أدوار لا غنى عنها في الحياة الاجتماعية، باتت الابتكارية - معززة بنزعة فردية متنامية - هي التي تقود الفاعلين نحو اختيار غايات سلوكياتهم، بخيلاء فاوستي لا يكمن خلفه إيهاء شيطاني من أي نوع. هكذا، تصبح القدرة على الابتكار، والتواصل وفهم الآخر، بالتوازي مع ضرورة فهم الذات، الهدف الأساسي للتربية على يد هذه الإنسانية. ونكون بذلك أمام قلب هائل للوضع، يُنزل فهم السلوكات البشرية منزلة تعلق معرفة قوانين الطبيعة.

بينما ينبري كثير من "الخبراء" اليوم ساعين إلى إقناعنا بأن التقانات الحديثة تُقضي إلى سلطات جديدة وعلاقات اعتمادية جديدة، تقع على عاتق المعرفة - التي ما زال أمامها الكثير لتستحق اسمها كمعرفة تدرج ضمن إطار العلوم الإنسانية - مهمة إفهامنا هذا النصر المفاجئ الذي حققه الفاعل الاجتماعي على النظام. فاجأت هذه النتيجة كثيرين ممن ذهبوا على إثرها مذهباً فضلاً فيه استنتاج أننا إن كنا خرجنا من الحدثاء، فنحن في سقوط حرّ في ما بعد الحدثاء. وهو حكم قانط سيشحذ هذا الكتاب كل قواه للوقوف ضده.

نستطيع أن نبدأ عملية بناء مجتمع جديد وأنماط جديدة للفعل بمساعدة هاتين الأداتين: سوسيولوجيا الفاعلين التي من شأنها أن تشق درباً ينفذ بين العقبات التي شيدتها جميع أنماط إنكار الفاعلين، وإنشاء "حركات اجتماعية" جديدة تضع أمامها أهدافاً أكثر ثقافية وديموقراطية (في حين أن الحركات الاجتماعية في المجتمع الصناعي كانت تحمل أهدافاً اقتصادية في المقام الأول).

الجزء الأول

## الحداثة والتذوّت



## الفصل الأول

# الحدائفة الممارسات والتأويلات

### المجتمعات الحدائفة

إن ما يُحدّد المجتمعات التي ندعوها حدائفة هو فعل الابتكار والتحويل، بالإضافة إلى فعل تدمير ذاتي. لذا، يتحتم على من يسعى إلى فهمها أن يعرفها عبر تاريخيتها وقدرتها على إنتاج التاريخ. إن فهم هذه المجتمعات يعني في المقام الأول تحليل ما يجعل منها مبتكرة تاريخها.

تعارض هذه المجتمعات التي تتحدّد بحركتها وتاريخيتها مع التي تتحدّد - على العكس - بنظامها الداخلي.

أخفقت المحاولات المتعددة لتعريف الحدائفة بسبب وقوعها في تناقض في ما بينها. ففي حين رأى البعض فيها انتصار النزعة الفردية، ظنّ آخرون أنهم رأوا فيها ولادة مجتمع الجماهير (société de masse)، ومقابل أولئك الذين حسبوا أنهم رصدوا انتشار الترشيذ العقلاني (rationalisation) والروح الصناعية في كل مكان، نبّه آخرون إلى تراجع الوقت المخصّص للعمل. وأخيراً جدّاً، مقابل الذين أشادوا بقدرة البشر على السيطرة على الطبيعة، لفت آخرون، ممن أولوا اهتماماً أكبر بالأزمة المناخية الراهنة والخطيرة، إلى الضرورة الملحة لاحترام القوانين العليا للطبيعة. إذاً، دعونا

ننسى هذه التعريفات المتناقضة بينها إلى درجة أننا لا نشهد ازدياد أنماط اللامساواة في العالم برمته فحسب، بما في ذلك في أنظمة الحكم الديمقراطي رسمياً، بل نشهد كيف يعيش جزء كبير من الإنسانية في ظلّ إمبراطورية أنظمة حكم حدثنة واستبدادية (أو شمولية) في آن، إذ نجد من الحجاج لدى الذين يرون أن هيمنة الدول على المجتمعات في ازدياد ما لا يقل عما يقدمه من يرون أن المجتمعات هي التي تفرض على دولها قواعد الديمقراطية التمثيلية.

إن من شأن إخفاق جميع هذه المحاولات أن يعود بنا إلى نقطة الانطلاق الأولى. إذاً، أعرفُ الحدثنة بإرادة وقدرة مجتمعات معيّنة على ابتكار ذاتها وتحويلها، وتدميرها أيضاً، نحو الأفضل والأسوأ معاً.

من الأهمية بمكان الاعتراف بأن المجتمعات الحدثنة تزداد وعياً بأنها ما عادت نتاج نظام إلهي أو طبيعي، وإنما مبتكرة ذاتها. فبالإضافة إلى أن "الأوساط التقنية" حلت محل "الأوساط الطبيعية" تبعاً للتحليل المعروف لجورج فريدمان Georges Friedmann، أظهر أنطوني جيدنز Anthony Giddens وآخرون معه أنّ تفكيرية الفعل الإنساني كانت في ازدياد متنام، فاكسب معرفة عن ذاته بوصفه فعلاً ابتكارياً وتحولياً، ما أدى إلى تدخّله في الأوساط التقنية القائمة وإدخال تعديلات عليها.

إننا نصير، نحن الحدثنيين، ليس مجرد "أنوات منفعة" تُحددها هويات وجماعات تنتمي إليها، بل أيضاً وعلى الأخص "أنوات فاعلة"، ذوات لا يحددها إلا وعيها بذاتها. تلوح لي كلمة التأويل - المستخدمة على نطاق واسع اليوم، خاصة من الذين يدرسون التأويلية - بوصفها الأنسب لفهم ظاهرة الحدثنة. ذلك أن ما يُعرف مجتمعات الحدثنة هو تأويلها ذاتها، وهو تأويلٌ يعني في الوقت نفسه إثباتاً لقدرتها وإرادتها الابتكارية والتحويلية، وتعوياً مباشراً أو غير مباشر على مبدأ قداسة، إذ عندما تُثبت مجتمعات الحدثنة قدرتها التي تجعل منها نوعاً من إله خالق، فإنها تلجأ في الوقت نفسه إلى مبدأ خارجي، غير إنساني، بغية شرعنة فعلها.

في الفصل التالي، سأميّز أربع حضارات كبرى تُحددها مستويات مختلفة من الحدثنة والتاريخية، والقدرة على الابتكار والتحويل الذاتيين. وسأشير إلى أن الحضارات الثلاث الأولى لجأت بصراحة إلى مبدأ شرعنة خارجي. ففي المجتمعات



المُحدَّدة بحضارة زراعية، ذات التأثير الضعيف في البيئة الطبيعية، تجلَّت السلطة بوصفها سلطة مقدَّسة، الأمر الذي شهدناه أيضاً في مجتمعات حدائية بالفعل، أي مجتمعات مُشرعة على الحركة - خاصة بالغزو - أكثر مما على النظام: إنها القداسة المعزوة إلى السلطة المَلَكِيَّة أو الإمبراطورية. أمّا في المجتمعات التي قامت على أساس التجارة الدولية الكبيرة، والتي سادت في القرون الأولى من الأزمنة الحديثة، فهيمنت فكرة أخلاق طبيعية عظم شأنها في عصر الأنوار مع فكرة الحق الطبيعي الحاضرة جداً لدى روسو Rousseau ثم كانط Kant. ثم جاء التصنيع مع مطلع القرن التاسع عشر، فشهدنا في المجتمعات التي تنق في المقام الأول بالعقلانية والآلات التي أوجدها العلم والابتداع الإنساني رسوخ أيديولوجيا التقدّم، التي راحت تبحث لها عن نقطة ارتكاز في النظريات الجديدة للتطور.

خلفاً لهذه المجتمعات الثلاثة الأولى، نطلّ مع مجتمع الحدائفة الفائقة على شطآن جديدة. اكتسبت هذه المجتمعات في القرن العشرين وعياً بقدرتها غير المحدودة على التدمير بالتوازي مع الوعي بالقدرة على الابتكار والتحول، جرّاء التقدم في المعرفة العلمية والابتداعات التقنية، لكن على نحو أكبر بعد، في اعتقادي، عبر الكوارث المتمثلة في الحربين العالميتين والمحرقّة (Shoah) والإبادات العرقية والمذابح الجماعية. هكذا أُجبرت هذه المجتمعات - إن جاز التعبير - على التخلي عن اللجوء إلى مبدأ شرعنة غير إنساني. وهذه الخاصية الفريدة كلياً للحدائفة الفائقة تُفسّر رد الفعل المناهض للحدائفة والخوف من المستقبل، اللذين كان لهما عظيم الأثر في الرأي العام، ولا سيما في القطاعات المتطرّفة لليمين واليسار على السواء.

## المكوّنات الثلاثة للمجتمعات الحدائية

لا تقتصر فائدة التعريف الدقيق للمجتمع الحدائي على السوسيولوجيين والمؤرخين، فضلاً عن فائدة تعريف مجتمع الحدائفة الفائقة، لأن هذا التعريف من شأنه أن يحكم التمثيل والمعرفة التي لدينا عن المجتمعات الحدائية، ومن ثمّ يحكم إرادتنا وقدرتنا على الفعل.



لكنني أجداً لزاماً أن أستهلّ هذا التعريف بتعريف آخر أساسي صاغه المبتكر الرئيسي للسوسيولوجيا في نهاية القرن التاسع عشر، وهو إميل دوركهيم. وضع دوركهيم قاعدةً شكّلت الأساس الذي نشأت عليه السوسيولوجيا، ومفادها: لا يُفسّر الاجتماعي إلا بالاجتماعي وحده. وعليّ الآن أن أشرح بإيجاز وبساطة لماذا ينبغي بطبيعة الحال احترام هذا المبدأ بحذافيره.

فأنا إن قلت إنّ السلوكات الاجتماعية تجد تفسيرها في الوضع الاقتصادي للفاعلين أو اتجاهاتهم السياسية أو موروّثهم الديني الذي يتّهمون إليه، أو أيضاً في مستوى تعليمهم، فهذا يعني القول إنّ المصالح الاقتصادية أو الموروّثات الدينية أو الاتجاهات السياسية لها وحدها قوة تفسيرية، وبعبارة أخرى: لا وجود لوقائع اجتماعية صرف. هذا القول لا بد من تقويضه، لا لإنكار المحددات الاقتصادية أو الدينية أو السياسية، وإنما للاعتراف - كما فعل دوركهيم بمنتهى الوضوح - بأن ما يجعل من الحدائنة عاملاً تفسيرياً بحدّ ذاته أنّها تتطلب وعياً بالذات، كما أشرت سابقاً. ووعي الذات هو ما ينقلنا من الفكرة القائلة إنّنا مخلوقات أوجدها الله أو الطبيعة إلى القناعة بأننا مبتكرو ذاتنا، وبأن ما يحكم تمثّلنا ووعينا بذاتنا وبالأخرين هو في المقام الأول مستوى تأثيرنا في ذاتنا وبيئتنا.

لا يقتصر فعلنا على كونه عامل تحويل لظرفنا فحسب، بل هو يغير على الأخص المعنى الذي نخلعه عليه، أي التأويل الذي نبنيه عن أنفسنا والعالم على السواء. كيف لا نعترف بأن هذا الوعي هو أيضاً الذي يمدّ فكرة الديمقراطية بالقوّة؟ لم نلقِ حقوقنا من الطبيعة أو من إله ما، بل ولّدناها من أنفسنا. وهو الأمر الذي يتضح لنا أكثر فأكثر اليوم. لقد أكّدتنا حقوقنا السياسية في قرن الثورات ("ثورة إنكلترا المجيدة" سنة ١٦٨٨، "إعلان الاستقلال الأميركي" سنة ١٧٧٦، "الثورة الفرنسية" سنة ١٧٨٩)، ثم اعترفنا بالحقوق الاجتماعية للعمال في المرحلة الصناعية. واليوم نطالب بالاعتراف بالحقوق الثقافية للمرأة وللأقليات، أكانت لغوية أم دينية أم جنسانية، وفي النتيجة الاعتراف بجميع البشر بوصفهم ذواتاً إنسانية (انظر كتابي *Nous, Sujets humains*, Seuil, 2015).

نحن على وعي بالتأثير الذي تمارسه أوضاعنا، أكانت اقتصادية أم مهنية أم وطنية أم

دينية أم لغوية. لكننا على وعي أكبر بأننا لسنا مجرد متلقين، ولا تُحدِّدنا قوى خارجة عن إرادتنا كالمال أو سلطة بعينها. يزداد وعينا يوماً بعد يوم بأننا من نحدد أنفسنا، وبأننا نعيش في عالم ابتكرناه بأنفسنا. لكن ماذا تعني "بأنفسنا"؟ قبل أن أحاول أن أعطي تعريفاً أكثر عينية للحداثة، أي أكثر تاريخية، عليّ أولاً أن أعرف القارئ إلى العنصر الأكثر أهمية في الصورة الابتكارية الذاتية والتحويلية الذاتية التي أعطيتها للتو عن الإنسان الحداثي.

تمثل الصراعية أحد أكثر العناصر جوهرية في المجتمعات الحداثية، ذلك أن تحوّل مجتمع ما مرهون بتراكم الموارد واستثمارها في فاعليات إنتاجية، الأمر الذي يؤدي إلى ازدياد مطرد في المسافة الفاصلة ما بين الذين يملكون القدرة على الاستثمار، وبين الذين هم مجبرون على التبعية للمجموعات المهيمنة. بكلمات أخرى: كلما ازدادت قدرة مجتمعنا على الابتكار والتحوّل، وسّع المهيمنون دائرة هيمنتهم وأضافوا إليها، إلى جانب الهيمنة على الأجساد (في العبودية) والقوانين (في المجتمعات التجارية) والعمل (في المجتمعات الصناعية)، الهيمنة على الذاتية (subjectivité) والمواقف والآراء، وعلى فضاء القرار وخيارات العيش. ما السبيل إلى الخروج من هذا التناقض؟ بالتمييز الواضح بين تحرير الإنسان بوصفه ذاتاً إنسانية قادرة على الابتكار وواعية بهذه القدرة، وبين الفرد بوصفه مستهلكاً ومسيطرّاً عليه، إذاءً، من أسياذ الدعاية والابتكار وتوزيع الموارد والذاتية - ولا أقول الوعي - للأكثرية الكاثرة من الأفراد.

لا أرى في تأويل مجتمع الحداثة الفائقة كمجتمع استهلاكي أنه يصل بنا إلى مجتمع تحريري، فضلاً عن أنني أرى تناقضاً بينه وبين المجتمع الذي يهدف إلى منح الأفراد والفئات الاجتماعية الوعي بحقوقها، لا الفردية منها فحسب أو الاجتماعية فقط، وإنما الأساسية، وأعني بذلك الكونية؛ بوصفها كائنات مبتكرة وواعية بكونها كذلك. اتسعت دائرة هذه الحقوق بطبيعة الحال منذ القرن الثامن عشر، وأصبحت موضوع وعي أكثر فأكثر في المجتمع الصناعي، فأخذت صورة مطالبات من أجل العدالة الاجتماعية، واستمرت حتى مجتمع الحداثة الفائقة الناشئ حيث تأخذ صورة تأكيد حق التدوّن، أي الحق في الاعتراف بالقدرة على ابتكار الذات والعالم، اعتراف من طرف الذات في المقام الأول، ومن الآخرين على نحو أوسع.

سوف يلاحظ القارئ أنني ألتج على الوعي بالذات - النقطة القصوى للذاتية - لا على السلوكات المحكومة بمنطق المصلحة أو اللذة، ما من شأنه على العكس أن يزيد التبعية على حساب تحرر الذات الإنسانية، سواء تعلق الأمر بالأفراد أم بالجماعات. هذه هي الخلاصة التي أصبو إليها في الحقيقة: ليست الحدثاء موجه مشاركة بطرائق من شأنها أن تفرض تبعية من أي نوع كان، بالعمل أو الاستهلاك أو حتى بالامثال لـ "قوانين العقل" نفسها، أو - هنا نوع من التبعية أكثر حدة - الرضوخ لمقتضيات جماعة أو هوية جمعية ما ولقوتها. لا، بل إن الحدثاء تصير فائقة عندما يصير الحدثائون في المقام الأول على وعي بأنهم كذلك، ويحركهم الوعي بما أسميه كرامتهم بوصفهم ذواتاً إنسانية مبتكرة وحرّة ومتساوية بينها. أجد في أعمال السوسيولوجي الأميركي ريتشارد سينييت Richard Sennett تصوّراً قريباً من التصور الذي أقدمه هنا، فهو يتكلم بدوره على الاحترام (respect) (٢٠٠٣). وهي كلمة أستخدمها من جهتي عفو الخاطر عندما أعرف الكرامة بكلمات تتردد على مسامعي من جميع الأطراف: "أريد أن يحترم الجميع كرامتي، لا أريد أن أكون محلّ امتهان، أريد التعامل معي بوصفي إنساناً ومبتكراً هذه الكلمات: كرامة، احترام، رفض الامتهان"، التي تحمل جميعها شحنة إيتيقية نابعة من التذوّت كقدرة لدى الأفراد أو الجماعات على الاعتراف بذواتها بوصفها ذواتاً إنسانية حاملة للحقوق - الحرية والمساواة والكرامة - التي تعلّمنا أن نضيف إليها منذ القرن السابع عشر حقّ احترام الفكر العقلاني.

إن توكيد المرء نفسه كذات حرة ومحلّ احترام هو النمط الأكثر رفعة للوعي - أكان شخصياً أم جماعياً - بالقدرة على ابتكار وتحويل الذات والعالم. لذا، سأحدث عن وعي بالذات أكثر منه عن الوعي، بهدف صون تحليلي من خطر إدراج جديد لمبدأ غير إنساني ومتعالٍ لشرعنة السلوكات. جميعنا نعلم أن الوعي في البلدان ذات الموروث التوحيدي، وبخاصة المسيحي، غالباً ما كان تعبيراً عن خضوع الفرد للقانون وإرادة الله العليا. مثّلت الحدثاء في هذا السياق انتقالاً من القانون الإلهي أو الطبيعي إلى القانون الإنساني الواعي بقدرته وإرادته على الابتكار والتحويل الذاتي كما على التدمير الذاتي.

إنني إذ أردت أن أعرض منذ البداية هذا التصور عن الحدثاء بتباطئه وتماسكه

من دون أن أخفي المخاطر والانحرافات الكامنة فيه، فذلك للتغلب على التصوّر الذي يقف على الطرف النقيض، أي ذاك الذي يُقدّم المجتمع الحداثي كمنظومة ترشيد عقلانية اقتصادية وهيمنة اجتماعية من شأنها أن تُحدّد السلوكات السياسية، وعلى نحو غير مباشر "البنى الفوقية" الثقافية التي سينحصر دورها حينئذ في استدامة منظومة الهيمنة الاجتماعية. نرى بوضوح ما يحمله هذا التصور من تعارض بين البنية التحتية الاقتصادية، وبين البنية الفوقية السياسية والثقافية. لكن هذا التعارض، على فجاعته وفظاظته، يتوافر على ميزة تسليط الضوء على التوكيد الأكثر خطورة في هذا التصوّر، أي: إنكار حرية وإرادة تحرير الذات الإنسانية وابتكاريتها، وعلى توكيد مقابل مفاده أن السلوكات الإنسانية مُحدّدة بأوضاع (هي على الأخص منظومات هيمنة) أو، وعلى نحو أكثر دقة، بفكرة أن جميع مناحي التنظيم الاجتماعي تحمل داخلها، وتفرض إذاً على من يحسبون أنفسهم فاعلين اجتماعيين، منطق هيمنة. وهو خطاب عنيف جداً ولا ينبغي تقديمه إلا مدعوماً ببراهين كبرى، الأمر الذي لم يحدث قط لا في الماضي ولا الحاضر. فلا يكفي القول إن الديمقراطية والحركات الاجتماعية ونداءات الحرية ليست سوى أوهام وتخيلات كي فضّل البشر الحقيقيين عن تمييز الفروقات بين نظام حكم ديموقراطي مع الحدود والانحرافات الخاصة به، وبين نظام حكم شمولي أو تسلطي، وكما يكفّوا على وجه الخصوص عن الإصغاء إلى الاحتجاجات وصور الرفض ومشروعات الإصلاح التي تتمّ بها المطالبة بحقوق الأفراد والفئات الاجتماعية، التي هي على العموم أقلّ عرضة بكثير لقلّة الاحترام في أنظمة الحكم التي يروق للجميع تسميتها بالديموقراطية مما هي عليه في نظام حكم يسجن ويقتل كل من يوجّه نقداً أو ينادي بمطلب. أتفهّم أن يلفت سوسيولوجيّ شأن بيير بورديو Pierre Bourdieu إلى القوى المتعددة التي تعزز قوّة الهيمنة الاجتماعية وتمنحها صفة "الهأيتوس" (habitus). لكنني لا أسمع أي حجّة تحملني على قبول الفكرة، المتناقضة كلياً مع الواقع المرصود، التي مفادها أن هذه الهيمنة شاملة ولا يمكن تذليلها في شموليتها. والحال أنني أرى في هذا المنوال من الخطاب نهجاً مماثلاً للخطاب الديني حول جهنم، الذي يستهدف تأكيد ضعف وتبعية الفاعلين

الإنسانين؁ الأمر الذي يبدو لي مرفوضاً رفضاً قاطعاً بالنظر إلى التضحيات التي قدّمها كثير من المناضلين والمكافحين والانتصارات التي حقّقوها.

## الحضارة المادية والتأويل الثقافي والصراعية الاجتماعية

تجب مواجهة جميع المحاولات التي تستهدف إنكار قدرتنا على الحرية والتحرير بنهج معاكس. فبمقدار ما يلغي المجتمع الذي يتظاهر بالامثال لقواعد نظام ما الفاعلين المنوط بهم التحولات الطوعية لهذا النظام؁ يتحدّد المجتمع الذي خصّصته الحركة؁ ومن ثمّ الأولوية الممنوحة للفعل الطوعي والحر؁ بإرادته ابتكار رؤية جديدة عن نفسه؁ مبتكرة ومحرّرة. أطلقنا على هذا الابتكار الذاتي اسم القانون؁ ثمّ العدالة الاجتماعية؁ ثمّ المساواة؁ وأخيراً التدوّت؁ تبعاً للتعريف الذي قدّمناه عن الإنسان بوصفه ذاتاً ينبغي أن توضع حريتها ومساواتها وكرامتها في منزلة تعلو القوانين نفسها.

هذا لا يعني البتة أنه لا يوجد في مجتمعات النظام سوى الفقر والقمع. ترجع الأسبقية إلى مارسيل موس Marcel Mauss بتحليلات معمّقة للمؤسسات والثقافات - تبعه في ذلك بيراعة كلود ليفي-شتراس Claude Lévi-Strauss ومارشال سالينز Marshall Sahlins - في تبيان أن هذه المجتمعات منحت؁ بسبب رفضها التغيير والاستثمار الإنتاجي؁ حرية كبيرة لأعضائها في التمتع الطبيعي؁ في حين أن المجتمعات الصناعية ضاعفت القيود في هذا الصدد. مع ذلك من الصعوبة أن نعتبر حياة قصيرة وعرضة للأمراض والمخاطر متفوّقة كلياً على الحياة الحديثة التي زادت أجل الحياة بصحة جيدة؁ رغم ما فيها من مراقبة وواجبات وتجاوزات تسلطية وبيروقراطية. وبالمثل؁ لم يحدث أن بُرهن؁ حتى في القرن الثامن عشر؁ أن الطفل البرّي كان أشدّ سعادة من الطفل الممثل للمبادئ التربوية للمدرسة؁ القمعية غالباً طبعاً...

لكنّ الجوهرى لا يكمن هنا؁ فالمسألة الأساسية أن المجتمعات الحديثة إذ تُعرّف نفسها بمصطلحات الابتكار والتغيير؁ الأمر الذي يؤدى إلى حالة ازدواج لدى الأفراد والمؤسسات بين عالم الابتكار وعالم الاشتغال؁ فإنها تُفضى إلى فصل عالم الحقوق عن عالم الواجبات؁ الأمر الذي أدركه جيداً لافاييت La Fayette الذي طلب من



”الجمعية التأسيسية“ الفرنسية ألا تصوغ إعلان الواجبات الذي قد يشكل الوجه الآخر لـ ”إعلان حقوق الإنسان والمواطن“. الديموقراطية هي عالم الحقوق هذا، في حين أن عالم الاشتغال والواجبات هو العالم حيث تُمارَس آثار الهيمنة الاجتماعية واللامساواة بأقصى صورها.

إن الدفاع عن هذه الحقوق لا يندرج إطلاقاً ضمن ”البنية الفوقية الأيديولوجية“ للمجتمع، بل يشكل مع الحضارة المادية حضارة العمل الذي يُعدُّ تأويلاً لها وقاعدة المجتمع. لذا، لن أنفك أدافع في هذا الكتاب عن فكرة مفادها أن الحركات الاجتماعية إذ تكشف عن التعارض في المصالح بين المهيمنين والمهيمن عليهم ليس في وسعها أن توجد ما لم يعِ الخصوم المتصارعون انتماءهم إلى الحضارة نفسها. كانت تلك حال أرباب العمل والعمال المأجورين المنتسبين إلى النقابات، الذين كانوا على تعارض في شأن حقوق العمال المأجورين، فضلاً عن تعارضهم حول الدفاع عن المصالح، رغم اقتناعهم جميعاً بالعمل والاستثمار والإنتاجية وبالترشيد العقلاني الاقتصادي. كل تصوّر يضع في أساس الحياة الاجتماعية حتميات صارمة – أو صراعات شاملة ذات طبيعة عسكرية – يقود لا محالة إلى إنكار أي إمكان للديموقراطية، ويعمل، إذاً، على تحويل كل حركة اجتماعية إلى ديكتاتورية. لكن من ذا الذي ما زال يحلم اليوم بإحياء الرعب الستاليني؟

نستطيع الآن أن نفهم الاعتماد المتبادل بين المكونات الرئيسية الثلاثة للمجتمعات الحداثيّة: الحضارة المادية، والتأويل الثقافي للحداثة المبتكرة، والصراعية الاجتماعية التي تعارض بين المهيمنين والمهيمن عليهم. يرتكز هذا الاعتماد المتبادل على الطبيعة التاريخية للمكونات الثلاثة:

١. إن هذه الطبيعة التاريخية جليّة في ما يخص الحضارة المادية. فالعنصر المسيطر للحياة الاجتماعية يختلف باختلاف الحضارة: كان دينياً في الحضارات الزراعية الأقل حداثةً من بين جميع الحضارات، وحقوقياً وسياسياً في الحضارات التجارية، واقتصادياً واجتماعياً في الحضارات الصناعية. أمّا في حضارة الحداثة الفائقة، فصار هذا العنصر وعياً ”تاماً ومباشراً“ بالابتكارية الإنسانية، وعياً أضحي هويّة هذا المجتمع الجديد الذي نحن بصدد الدخول إليه.

من الأهمفة بمكان أأأب الوقوع فف فهم مغلوأ فف ما فخص الحضارة المادفة. فالفقصف لا أأأصر على القاعدة الاأأصادفة للمأأمع؁ ذلك أن الحضارة المادفة هف فف المأام الأول أأربة أنأروبولوجفة أماعفة. أعرأ مأأمعائنا العلمانفة كفف أأأرم وأأفهم الشعور الدفف؁ وأأف الاأمان؁ رعم الصعوبة المأزافة لدف الأءاففف فف عفش أأربة المقدس. هل؁ فف أأرى؁ كانت الدراسات الأارفففة ممكنة لو كنا نعتقد أنه من المأسأفل أن أأفهم - الأمر الذف لا فعنف أن أأأأرك - الاأأماء الدفف أو الأماعافف للفاعلفن المدروسفن؟

لفس أمة ما هو أشأ بؤساً من الاأأأاد بأن لفس فف مقدورنا فهم وأأوفم إلا السلوكاء المأأابهة لسلوكائنا. إن إنكار الدلالة الفف فعطفها الآأرون لسلوكائهم من شأنه أن فحكم علنا بالأهالة؁ والأهم من ذلك الوقوع فف أزاماء نابعة من الأهل. لذا؁ أأعل هذه الأأربة الأأروبولوجفة؁ شأنها شأن أأربة الحضارات الأأرى؁ أساس أرفأنا بالذاء؁ ذلك أن غالبفة "الأأافاء" أأأأر على رفض الآخر أو كرهه أأف؁ وهف بذلك أأعارض مع "الحضاراء".

عبأف رفض ما لا فأماشف مع مقأأففاء العقل عبأ رفض الاعأراف بالأسهام الكونف للأكرا العقلانف؁ وبأأاصة العلمف. فمأأدمو الرعاة الصأفة والمعلمون مثلاً فقوم عملهم الأساسف على الأمع بفن اأأرام الأقفقة العلمفة و"أأفهم" المرضف وعائلائهم والألامفأ والألاب؁ أأاصة عندما فكونون مأأأرفن من أأافاء مأأأفة.

٢. إذا؁ لا أأأأ أأوأ فأسأفل عبورها بفن حضارة مادفة ما؁ وبفن الأأوفل الأأافف للابأكارفة (أو؁ على العكس؁ الرضوخ إلى اللأوء للمقدس)؛ المهم هنا هو الاعأراف بما فشكل أأصففة المأأمعاء الأءاففة؁ فهف لفسأ ما أأأو علىه فف راهنفا فأأب؁ بل أكأر من ذلك: هف وعفها بما أأفأ أن أكون؁ لفس برضوخها لنظام علوف؁ وإنما بابأكار صفرورة من شأنها أأق أهداف أأفدة؁ لا؁ بل مثال أأفد؁ مثل الأربة أو الوفرة أو فرص أأفدة للمستأفل. أسمف أأوفلاً الأرفقة الفف فأأأ أأأفل الابأكارفة وفأها أنماطاً مؤسساءفة أو أأاففة مأأأفة بأأألاف الحضاراء؁ أف أأعاً لمستوى الابأكارفة وأأوأاء أخرى أأاصة بالمأأمع المعنف. فف المأأمعاء الفف أأعوناها

تجارية إنما نعي ابتكاريتنا ونضعها حيز التنفيذ بابتكار نظام حقوقي، في المجتمعات الصناعية، تفرض ابتكاريتنا نفسها علينا عبر تقدم غير مسبوق لإنتاجية العمل. أما في مجتمعات الحدثاء الفائقة التي نحن على مشارفها، فإن هذه الابتكارية - أو التدميرية - غير المحدودة مبدئياً هي التي تغدو الهدف الأساسي للفعل الاجتماعي المنظور إليه بوصفه "جيداً".

٣. إن الصراعية الاجتماعية بين المهيمنين والمهيمن عليهم، أي بين الملاك وغير الملاك، هي المكوّن الرئيسي الثالث للحياة في المجتمعات الحدثائية. وكما ذكرنا، لا يمكن لهذه الصراعية أن تعارض إلا بين خصوم ينتمون إلى حضارة واحدة. فالثورات الفلاحية لا يسعها محاربة الرأسمالية الصناعية، والفاعلون في الصراعات ومناضلو المجتمع الصناعي سيشتد عجزهم عن الفعل وابتكار المعنى في مجتمع ما عاد مجتمعاً صناعياً وطنياً.

تلك هي الخلاصة التي يدفعنا إليها كل شيء لأنها تجعلنا قادرين على الفعل وألا نقتصر على الرفض والإقصاء؛ إن أي تقدم اقتصادي أو مطلب اجتماعي أو وعي بالانتماء الهوياتي والجماعاتي لن يكون ممكناً ما لم يكن المجتمع المعني قادراً على الدمج بين التجربة الأنثروبولوجية التي يتحصّل عليها عبر نوع العمل والتنظيم، وبين التأويل الذي يبينه عن ابتكاريته الخاصة، وما لم يعترف ذاته بشرعية الصراعات بين من يُدير الاستثمار ومن يخضع لضغوطات عمل يجب أن ينتج فائضاً غير مستهلك من الموارد التي تتحول بدورها ليس إلى عبادة أو علامات سلطة ومجد فحسب، وإنما إلى استثمارات إنتاجية وتقدم للمعارف وللإنتاجية.

لا يمكن لأي مجتمع حقيقي أن يدّعي أنه حدثائي بالتمام. فجميعها تميل إلى إنتاج المقدّس أو تفسح المجال له لينمو داخلها. وجميعها تُنفق جزءاً كبيراً من مواردها على الشعائر الدينية أو المعدات العسكرية أو القصور التي تعوق نمو الابتكارية والتقدم الفردي والجماعي للوعي بالذات باعتباره وعياً مبتكراً. ومجتمعات عدّة تذهب حدّ القول إن القوة يجب أن تكون هدفها الرئيسي، لأنها تشعر أنها مهددة في وجودها ومعتقداتها أو مصالحها. ولمثل هذه الادعاءات آثاراً سلبية أكثر منها إيجابية. فمجتمعات الغزو تستطيع بلا شك السيطرة على أقاليم جديدة، لكنها بذلك تستنفد



قواها في عمليات عسكرية وبوليسية وقمعية.

هل ثمة صنف مثالي للمجتمع في أي حضارة من الحضارات؟ بالطبع لا. لكننا نستطيع أن نحدّد في كلّ حضارة حدّين متناقضين يؤدّيان إلى تدمير الحدّاتة فيها: الأول توزيع جميع الموارد المتاحة، وهو ينطوي على إغواء العودة إلى النموذج المضاد للحدّاتة والمتمثل في مجتمعات النظام، وهذا إغواء قوي جداً في المجتمعات المهدّدة بالأزمات الداخلية الجسيمة. أما الحدّ الثاني المناقض، فيتمثّل في اختناق الحدّاتة بنفقات غير إنتاجية: دينية وسياسية وفنيّة، ما يفسّر جزئياً حالة إيطاليا في عصر النهضة، التي أوجدت "الحضارة" الأكثر ابتكارية للأعمال الفنيّة البارزة في الأزمنة الحديثة.

لا شك أن القارئ، لدى مطالعته ما تقدم، قد فهم أنّ السوسيولوجيا التي أتطلع إليها هي سوسيولوجيا فاعلين لا منظومات.

لقد كرّست جزءاً كبيراً من عملي ومنشوراتي في محاربة سوسيولوجيات النظام كما سوسيولوجيات الرّفص (التي لئن كان نقدها الوقائع التي تتناولها مصيباً وضرورياً في غالبية الأحيان، فإنها تُعارضها بنماذج مثالية افتراضية صرف، عاجزة عن فهمها، فضلاً عن عجزها عن توقع أنواع الخلل الوظيفي فيها وأزماتها وحتى جرائمها).

إن على سوسيولوجيا الحدّاتة والفاعلين فيها أن تظلّ مفتوحة شأنها شأن الحركة والابتكار ذاتهما، وذلك بالأبداً تبحث عن حلول تامة أو توازنات قارّة، وإنما أن تلجّ على اكتشاف شروط أكبر قدر ممكن من الحدّاتة والابتكارية في ظرف معين، وهي شروط سرعان ما سنكتشف أنها وثيقة الصلة بالاعتراف في كلّ مجتمع بالانفتاح على الحقوق الكونية والفكر العقلاني والحرية والمساواة والكرامة لجميع البشر. تشكّل الأخيرة شروط الابتكارية الإنسانية وتجلياتها في آن، ومحرك أفعال التحرّر الثقافي والاجتماعي والاقتصادي التي تُتيح للابتكارية والحدّاتة التجلي لدى الأفراد والشعوب المعنية وخلق وعي بكرامتهم الخاصة وبحقوقهم بوصفهم ذواتاً إنسانية. كلّها آمال ومتطلبات يبدل فكرنا ودراساتنا كلّ ما أوتي بغية الكشف عنها وفهمها وجعلها محلّ اعتراف.

## فصل العناصر الثلاثة للحداثة ودمجها

إن تحديد المكونات الأولية الثلاثة للحداثة لن يكون له معنى ما لم يعترف بالاستقلال الذاتي لكل عنصر من هذه العناصر، ومن ثم انفصالها بالتوازي مع الاعتماد المتبادل بينها.

ليس ثمة حداثة ما لم يعترف بنظام الإنتاج، أي من دون احترام العقل الأداتي، فضلاً عن احترام العقل العلمي. إذاً، يجب تحرير ابتكار التقنيات واكتشاف منتوجات وأسواق جديدة، وعلى وجه الخصوص تحرير تقدّم الروح العلمية (بالملاحظة والحساب وتقدم التحليل الرياضي الذي يكشف عن قوانين الكون) من كلّ صور التحكم الذي مورس عليها باسم السلطة والربح أو باسم مبدأ ابتكار غير إنساني. لهذا السبب، باتت شخصية غاليليه أيقونة من أيقونات الحداثة.

بالمثل، لا يمكن لمجتمع لا يعترف بضرورة الاستثمار في الإنتاج وتكوين الفاعلين الإنسانيين أن يكون حداثياً. هذا لا يعني ألا تُراعى المجتمعات والمجموعات البشرية التي يحدو بها تصوّر المناهض للحداثة إلى البحث عن التوازن أو التكامل أكثر مما عن الحركة أو التاريخية. على من أراد أن يكون حداثياً أن يُدين بحزم الاستخدام المكثف للموارد المتراكمة لا من أجل زيادة الاستثمار والتنمية، وإنما بغية الحفاظ على عبادة نظام مقدّس وعلى رفاهية الأغنياء أو السلطة المطلقة لأmir أو لديكتاتور. لكن ما يشكل المحور الرئيسي والنوعي للحداثة هو إنشاء تأويل للابتكارية الإنسانية، ومن ثم إنّ الحرية التي ترافق الحداثة والذود الدؤوب عنها يشكلان معاً الشرط الرئيسي لوجود مجتمع حداثي.

بمقدار ضرورة تنوع وظائف الدولة وجميع أنماط السلطة المركزية لنشوء الحداثة (يُعدّ أمن الأفراد والممتلكات من بين أكثر هذه الوظائف وضوحاً)، تشكّل ما يمكن أن نسمّيها الروح الحرّة (التي تتضمن حرية الوعي وما دعوته تأويل للابتكارية الإنسانية) جوهر الاعتراف بحقوق الإنسان، ونُفضّل اليوم أن نسمّيها الحقوق الإنسانية الأساسية.

إن أخضعنا هذه الحقوق الإنسانية لمصالح عليا تخصّ جماعة حاكمة معينة (دينية أو إثنية أو سياسية أو اقتصادية أو أيديولوجية)، فنسضحى حينئذ بالحداثة لمصلحة

منطق سلطة، أو لمصلحة الإخضاع التلقائي للعالم الإنساني لشرعية ذات أصل غير إنساني. ما من قيمة ستكون أشد حضوراً في هذا الكتاب من قيمة الحقوق الإنسانية الأساسية التي يجب أن تُعطى الأولوية مقارنةً بمنطق الإنتاج والسلطة، أو حتى مقارنةً بمنطق التكامل الاجتماعي.

وأخيراً ليس أسهل من الاعتراف بضرورة الاستثمار خاصة في مجال المعرفة والتجديد والتكوين (formation)، على ألا يقتصر ذلك على المستوى المهني، بل يشمل المستوى الثقافي للفاعلين الإنسانيين أنفسهم.

علينا أن نعترف بما للفصل بين العناصر الثلاثة للحداثة من أهمية كبيرة، ولا سيما مع ذبوع الرأي القائل إنه كلما ازدادت السلطة قوةً وتمركزاً، قدّمت حماية أفضل ضد هيمنة المصالح الخاصة، أكانت دفاعية (مثل قواعد مزاولة مهنة ما) أم أكثر هجومية (مثل الرغبة في زيادة الثروة الفردية أو الجماعية). ينبغي خلافاً لذلك التمسك بقوة بفكرة أن "السلطة المحدودة" هي شرط شديد الأهمية ليس من أجل العدالة أو السلام فحسب، وإنما أيضاً وفي المقام الأول شرط الحداثة عينها. قد يكون التكثيف الشديد للسلطة فعّالاً في حالة الحرب أو الكوارث الطبيعية، لكن هذه الميزات القصيرة الأجل لا ينبغي أن تحول دون الاعتراف بضرورة الحدّ من جميع السلطات في مجتمع حدائي، في المدرسة كما في المنشأة، وفي الأسرة كما في المدينة... كم من السلطات المطلقة قادت مجتمعاتها إلى الخراب والهمجية!

لا حداثة ممكنة من دون احترام المعرفة والبحث والابتداع، ومن دون احترام الحقوق الإنسانية الأساسية التي يجب أن تكون في المرتبة الأولى.

وأؤكد أخيراً بلا تردد أن الصراعات الاجتماعية، وبالأخص بين الجماعات المهيمنة والفئات التابعة، أمرٌ لا بدّ منه للحداثة، للحيلولة دون انتصار التعسف، الأكيد في حال غياب حدّ يعارض مصالح القوي، فضلاً عن أن القمع الممارس من رئيس أو نخبة مستبدّة يُدْمِر في معظم الأحيان مقتضيات العقل والعلم، أو مقتضيات الحماية العسكرية للأراضي، إلى حدّ نستطيع معه أن نرتاب أشدّ الريبة بالرابطة التي يصدّقها البعض بين السلطة السياسية المركزية القويّة والفعالية الاقتصادية.

## من المنظومة إلى الفعل

إننا نعطي الأبعاد الثلاثة للفعل الاجتماعي المعنى الأكثر رحابة والأشد رفعة إن أمسكنا بها في اعتمادها المتبادل، وفي وحدتها. لهذا السبب، أعتقد أنه من الضروري القطع مع "المدارس" التأويلية الرئيسية التي تتعارض مع بعضها بعضاً في العلوم الاجتماعية. بينما تشجب التأويلات "الاقتصادية" مجتمعاً يعمل لمصلحة المهيمنين - الأمر الذي أدى في الأوان الأخير إلى الإيحاء بأن العالم خاضع لهيمنة ما نسبته ١% أو ١.٠% من سكانه، وهي نسبة تملك بالفعل حصّة هائلة من الرأسمال العالمي تاركة مليارات البشر محرومين أي قدرة على الفعل -، أشير من جهتي إلى التحالف بين نسبة من المهيمنين وبعض المثقفين والفنانين وحتى السياسيين، الذي أدى في حالة المجتمع الصناعي إلى رد الفعل المناهض للأوليغارشية والرأسمالية أيضاً. وهي مقارنة تسمح لنا بفهم الروابط التي حافظت عليها على الخصوص الاشتراكية والقومية.

تعمل النزعة الحتمية الاقتصادية على تضيق أطر التحليل، ولا سيما في فرنسا حيث لا يزال البعض يسعى إلى تطهير الفكر الماركسي من أي "تلوث" هيغلي، أو على نحو أشد خطورة في أميركا اللاتينية، في الفترة التي سادت فيها الأنماط الأكثر تطرفاً من التبعية.

من جهة أخرى، عندما أقارن مفهوم الثقافة المتضمن في فكرتي عن التأويل بالمفهوم الذي استخدمه صامويل هنتنغتون Samuel Huntington في كتابه صدام الحضارات، ذي الطابع "الكلاسيكي" (holiste) أي الديني في المقام الأول، شأنه في ذلك شأن فكرة رؤية العالم القديمة، لا يسعني إلا أن أرى في نهجي الخاص تصوراً سوسيولوجياً عن الحياة الاجتماعية، وليس فلسفياً أو دينياً، بمعنى أنه مؤسس في آن على تمثيل معين للعالم، وطبيعة النخبة الحاكمة، وعلى نمط تخصيص معين لجزء كبير من الموارد لمحتكري المقدس: للملك في ظل حكم لويس الرابع عشر، وللكنيسة الأرثوذكسية في العالم البيزنطي، وربما للمدارس الكبرى أو للجامعات في البلدان الصناعية.

لا يسعني أخيراً ألا أرى أن الرابطة الوثيقة القائمة بين عناصر التحليل الثلاثة هي التي تسمح بمنح البعد الثقافي لهذا التحليل أهمية مجموعة من المقولات العملية أكثر

من كونها أيديولوجية، التي تحكم في المجتمعات الحدثاء التراتيبات الاجتماعية كما منظومات التعليم، ووضع المرأة، بل عمل العدالة أيضاً.

أود أن أصف هذا النهج بالأنثروبولوجي، في حين يختزل حماة النزعة الحتمية الاقتصادية الوقائع الاجتماعية إلى لا شيء، يُذكر، ويقرنونها بأنساق مختلفة من الوقائع، أكانت ذات طابع اقتصادي أم وطني، وهما الاتجاهان الفكريان الأكثر رواجاً في الفكر الاجتماعي خلال المرحلة الصناعية.

### تأمل نقدي حول جون رولز John Rawls

إن هذا التحليل الشامل للمجتمعات الحدثاء بوصفها كذلك، أعني بوصفها مبتكرة للتغيرات التاريخية بواسطة الابتداء والاستثمار، ومن ثم بواسطة تركيز الموارد والقوة بما فيها القوة المادية، من شأنه أن يُحدّد واقعاً شاملاً ويستتبع أيضاً النتيجة التي تؤكّدها المعاينة التاريخية على نطاق واسع، والقائلة بازدياد كليّ للقدرة على الفعل الذي تمارسه المجتمعات على ذاتها، الأمر الذي يُبرّر تسمية المجتمع الذي ندخل إليه بـ "مجتمع الحدثاء الفائقة"، بينما يذهب عدد لا بأس به من الأيديولوجيين إلى النظر إليه كتعبير عن تفكك المجتمعات الحدثاء بصورها السابقة. وهذه النتيجة العامة يجب أن تُستكمل بمعائنتين مهمتين.

المعينة الأولى هي أن الحدثاء قد تُفضي إلى كوارث كحصيلة للتدخل الإنساني نفسه، الأمر الذي نستطيع ملاحظته اليوم، والذي حدا ببول فاليري Paul Valéry إلى القول، بُعيد الحرب العالمية الثانية، إننا بوصفنا "حضارات" فانون. وهي حقيقة بتنا نعرفها اليوم على نحو أفضل منذ اندلاع العنف النازي في أوروبا، وتكاثر مشاريع الإبادة العرقية، وأولها قرار السلطة التركية إبادة الأرمن، أو أكثرها ضخامة مع الخطة النازية لإبادة اليهود وفئات أخرى من السكان مثل الغجر والمثليين الجنسيين. واليوم، ألا نشهد تدمير الشعب السوري الذي طُرِد نصفه على الأقل من موطنه؟ ومن ذا الذي يجروء على إنكار أننا نواجه أزمة مناخية هي الأخطر لجهة نتائجها التدميرية الشاملة، الأمر الذي يشهد عليه بالفعل انقراض أنواع نباتية وحيوانية بالكامل؟ لا أحد في وسعه



أن يؤكد على وجه اليقين أن المجتمعات الأكثر حداثة ستنتجح في نهاية الأمر بالبقاء على قيد الحياة، حتى إن كنا على وعي تام بأن مستقبلنا منوط بنا وبقدرتنا على الفعل. المعاينة الثانية المهمة هي أن على كل تحليل يتناول المجتمعات الحدثة أن يتجاوز جميع الاعتبارات "الأخلاقية" التي تذهب إلى إعطاء الأولوية للتكامل الاجتماعي على حساب الإرادة والقدرة على التغيير. ماذا يعني هذا التجاوز الضروري؟ يعني أننا نستطيع، بل ينبغي لنا الإصرار على إنقاذ مجتمعاتنا رغم ميلها إلى زيادة صور اللامساواة فيها، وأن ندعو عدالة تحقيق نظام يقبله الجميع، إذ يكون هذا النظام مؤسساً على وعي بالانتماء على تعارض مع كل صورة للانتخاب الطبيعي للأقوى، هذا الانتخاب الذي زعم بعض أنصار "الدارونية الاجتماعية" البرهنة في القرن التاسع عشر على "طبيعته".

بكلمات أخرى: نستطيع بكل تأكيد تبني مطلب "الحقوق الطبيعية"، والسير على خطى فلاسفة الحق الطبيعي شأن روسو وكانط، من دون الادعاء مع ذلك أن على مطلب هذه الحقوق أن يعلو بالضرورة التوجهات نحو تركيز الموارد وما يلزم منه من لا مساواة.

لذا، أضع الصراع الاجتماعي بمتزلة أحد الأبعاد الثلاثة الأساسية للحدثة، ما يجعلني على تعارض مع الفكرة التي ناقشها بالتفصيل جون رولز وجعلها حجر زاوية في نظريته، والقائلة بوجوب إيلاء الأولوية لتقليص الأنماط الأشد تطرفاً للامساواة. بل أعتقد أنه من الضروري أن أنأى بنفسني عن نهج جون رولز بصفة عامة، مع وعي بمقدار التأثير المهيمن الذي يمارسه اليوم في الفلسفة السياسية، وذلك باسم التحليلات التي أعرضها في هذا الكتاب والقائمة على فكرة مفادها أن أهمية الصراع في المجتمعات الحدثة إنما تتأتى من تركّز القدرة على الاستثمار واتخاذ القرار والقيادة، الذي تقتضيه الحدثة.

مع ذلك، لا أطعن في إلهام جون رولز الذي يُمثّل إلهام الاشتراكيين الديمقراطيين الأوروبيين. إنما الفارق الرئيسي بيننا يتعلق بما يلي: يعطي الليبراليون كمثّل رولز الأولوية لمطلب المصلحة العامة للمجتمع، في حين أنني ألحّ على أولوية الحقوق الكونية لكل فرد. والفرق أساسي في نظري بين مطلب الحقوق الإنسانية الأساسية،



بصيغته النهائية التي صاغها واضعو "إعلان حقوق الإنسان"، وبين المطلب الذي يمنح الأولوية للمصلحة العامة وبقاء المجتمع في المقام الأول على حساب صور اللامساواة التي قادت إليها الحداثة أو طورتها في كل مرحلة من مراحلها.

في واقع الحال، ووفق هذا المنظور الثاني، قد ينتهي المطاف بالتكامل الاجتماعي إلى العمل على ضمان هيمنة الأقوى على الأغلبية، بمعنى أنه قد يكون في خدمة الجماعات التي تستأثر لنفسها بالقدرة الأكبر على الاستثمار واتخاذ القرار.

لا ينفي ما تقدّم أهمية الأفكار التي تجهد لتحديث أسس التطّلع إلى الديمقراطية، كما الحال مع رولز وجميع "الليبراليين الديمقراطيين".

غير أن اعتراضه هو: ليس الدفاع عن المجتمع ما يمكن أن يحقق التوازن مع التركيز الضروري للاستثمارات والقرارات، فتحقيق التوازن لا يمكن أن يكون إلا بتأكيد كونية حقوق الإنسان، وهي كونية أجد أساسها في الابتكارية الإنسانية والمجتمع الحداثي، لا في الدفاع عن المصلحة العامة التي أرى فيها في معظم الأحيان دفاعاً عن المهيمنين لا المهيمن عليهم. إن نقدي واضح وينصبّ على نقطة محددة، فأنا أقول إن الدفاع عن المهيمن عليهم لا يمكن أن يستند إلى حقوق الأغلبية فحسب، إذ غالباً ما تُمارس هذه الحقوق لمصلحة النظام القائم، بل ينبغي لهذا الدفاع أن يستند بعكس ذلك إلى تأكيد حقوق كل فرد في المساهمة الفعالة في تطبيق وسائل ابتكارية الإنسان الحداثي ونتائجها.

ويبقى أن الأشد أهمية هو عزل المبادئ الأخلاقية بأسلوب واضح وعملي، التي قد توّلتها الجماعات المهيمنة بما يتوافق مع مصالحها الذاتية فضلاً عن هيمنتها.

خلاصة القول: رغم اعترافي بالطابع الديمقراطي العميق في نظريات من صنف نظرية جون رولز، ما زلت أعتقد بضرورة التنبيه إلى التعارض العميق والدائم بين هذا الموقف الأخلاقي المتمثّل في الدفاع عن المصلحة العامة، وبين تأكيد الدور الابتكاري للصراعية الاجتماعية مقرونة بالاعتراف بالابتكارية في التاريخ الحديث، ومن ثمّ بالحقوق الإنسانية التي يشهد عليها تاريخ الحركات الديمقراطية في المجتمعات الصناعية الأوروبية. وكل شيء يُشير إلى أننا هنا أمام الرهان الأساسي في عالم الغد.

## الخير والشر

١. لا يكفي مجرد الجمع بين هذه الأبعاد الثلاثة للتحليل لتقديم صوغ نهائي لنظرية كاملة عن المجتمع. لطالما زودتنا فكرة المنظومة الاجتماعية بوسيلة لتوحيد هذه الأبعاد الثلاثة، لكن هذه الفكرة تشظت، ونعيش اليوم في عالم معولم يرفض إبراز الذات التي انفصلت بدورها عن فكرة التقدم الاقتصادي والاجتماعي بعد أن كانت مقترنة بها في المجتمع الصناعي. إن هذا الوعي بتفكك التكامل الاجتماعي في المجتمعات الحديثة سبق وكان في قلب أعمال إميل دوركهايم. علينا في جميع الأحوال أن نترك فكرة المجتمع وننطلق من فكرة التاريخية، فالفكرة التي يمكن أن تهب معنى لتجربة الحداثة الفائقة هي فكرة الفاعل والذات لا فكرة المجتمع.

إنها نقطة مهمة في نهجي الفكري. فنقدي لتشظي نظريات المنظومة الاجتماعية يقودني إلى استبدال تحليل الفاعل بتحليل المنظومة. ثمة تواطؤ بين الحداثة وسلوك الفاعل، وما دراسة مراحل الحداثة إلا تاريخ انبثاق الكينونة الإنسانية بوصفها ذاتاً. وفي حين جعلت السوسيولوجيا الكلاسيكية من المجتمع المعادل لمنظومة عقلانية - رغم كونها متحدرة من دوركهايم - ألتمز من جهتي في المقام الأول دراسة الممارسات وبخاصة العمل بوصفه العامل الأساسي في التغير التاريخي. وأنزل هذه الممارسات منزلة القاعدة لما سيُصبح التمثيل الذي يمتلكه الفاعل عن ذاته بوصفه مبتكراً. إن هذه الكلمات البسيطة للغاية تحمل في طياتها قلباً كاملاً للمنظور، وهو قلب يؤدّ هذا الكتاب أن يكون برهاناً لضرورته.

إن الفعل المبتكر الذي أتحدث عنه ليس البتة ذاك الصادر عن الفاعل "على طريقة بارسونز Parsons"، أي المقابل البديل للمنظومة الاجتماعية ووظائفها. للإحالة على هذا الصنف من الفاعلين، لن أتحدث سوى عن وكلاء (agents) اجتماعيين. المقولة المركزية عندي هي دائماً مقولة الذات. والفاعل الاجتماعي هو الذات في طور الفعل، التي تسعى إلى إدراج مطلبها بالتذوّت ضمن حالة اجتماعية معينة. إن هذا القلب لمن الأهمية بمكان إلى درجة أنه يُفضي إلى عكس مقولتي الخير والشر الاعتياديتين. لقد اعتدنا في واقع الحال وصف كل ما يُعزّز تكامل المجتمع بالخير، خاصة في مكُوناته الرئيسية الثلاثة: الممارسات الاقتصادية والتأويلات الثقافية والصراعات الاجتماعية

السياسية. أمّا أنا، فأرى بخلاف ذلك أن السلوكات الموافقة لمقتضيات المجتمع ولايديولوجيا مصالح المهيمنين يمكن اعتبارها شراً. يرتكر الخير، بعكس ذلك، على تأكيد إرادتنا التي يزداد وعيها بالتذوّت. لذا أدافع أيضاً عن حقوق الذات كأولوية تتقدم قوانين المجتمع، وتسبق بكثير مصالح المنظومات الاجتماعية الخاصة مثل المنشآت. لنضع النقاط فوق الأحرف. الخير هو التذوّت، ولذا إن الحدائثة خير، لأنها تفسح المجال لولادة الذات ونضجها. وأفضل تعريف للشر هو نزع التذوّت، وذلك بوصفه هدماً للذات لمصلحة منظومة ما، يسهل فيها على القوى المهيمنة التماهي مع المصلحة العامة أو "الخير العام"، وهو مصطلح يلفه النفاق، ذلك أن الخير العام إن هو في واقع الأمر إلا مصلحة الأغنى، شأنه شأن تقديس الملك أو الجمهورية، الذي حدّد بوصفه سلطةً للشعب، في حين أنّ ما يحدث هو فرض أعباء على الناس باسم هذا المصلحة العليا للمجتمع، أي مصلحة الدولة وسلطانها. وهي أعباء قد تذهب حتى التضحية بالحياة.

٢. أريد الآن أن أنظر إلى هذه الثيمة العامة في ضوء النقاش الذي أثاره كتاب حنة أرندت الغريب حول أيخمان Eichmann. أجّد نفسي بعيداً جداً - شأنني في ذلك شأن عدد لا بأس به من قرائها - من تأويلها حالة أيخمان، الذي لم يكن البتة مجرد بيروقراطي صغير لا يمتلك أيّ روح مبادرة، وإنما كان في قلب "الحل النهائي". مع ذلك، أقبل التأويل الذي تقدّمه أرندت عن "تفاهة الشر". فالشر ليس جذرياً كما الحال مع الخير. ولا يمكن أن يكون في واقع الأمر إلا تفاهة ما دام يُمثّل سواد القانون على الحق، والسلطة على الذات. لذا أعترف بما تحمل هذه الصياغة بحدّ ذاتها من قوة، فهي ترى الشر تدميراً لكل عظمة، لكن بشرط تحديد أن تفاهة الشر أيضاً هي تفاهة الجحيم، وهو تعبير محير ولا يتوافق مطلقاً مع الانطباع الذي تركه فينا يسوع "الدينونة الأخيرة" لمايكل أنجلو بسيماء قاضٍ صارم لا تستطيع حتى والدته التأثير فيه.

٣. ما أريد أن أؤكدّه أن الخير تذوّت، في حين أن الشر نزعٌ للتذوّت بشكله الأشدّ خطورةً وتفاهةً بطبيعة الحال، أي إيلاء الأهمية الكبرى للمال والسلطة والنفوذ، وليس لنوعية الحياة واحترام الحقوق الإنسانية الأساسية. لذا من الملائم ألا نقدم عن الشر

سوى تعريف سلبي. إذ إن أي تعريف وضعي سيصطدم بعقبة غياب التكامل بين الأبعاد الرئيسية الثلاثة للمنظومة الاجتماعية. وحدها فكرة التدوّت في مقدورها أن تقدّم مضموناً وضعياً وواقعياً لفكرة الخير. وتُحِل فكرة الشر حينئذ على مختلف صور هدم الخير، أي: نزع التدوّت. ومن هذه الصور المصلحة أو العقيدة أو أيديولوجيا رسمية ما. وقد تكون أيضاً سلطة مطلقة هي التي تريد تدمير الخير. إنها الأنماط الثلاثة للشر وليس ثمة وحدة أساسية تجمع بينها. لذا علينا أن نتكلم على الخير والشرور، لا على الخير والشر.

٤. بقدر ما يمكن إعطاء تعريف وضعي للشر عندما يتعلق الأمر بوصف منظومة اجتماعية - الأمر الذي تشهد عليه مثلاً الخطايا السبع المميتة، أو كما تفعل المنظومات القانونية التي تدين الاغتيالات أو السرقة أو الفساد - حرّياً بالذات، لا بنزع التدوّت، أن تحظى بتعريف وضعي ومتماسك. لذلك أولي أهمية كبرى لما ندعوه الأخلاق الوضعية، أي الأخلاق المُعرّفة بمضمون الخير (خلافًا للأخلاق السلبية التي لا تُعرّف إلا بتدمير الشر). إن الخير يعلو الحياة وكذلك هي الحقوق الأساسية. وأنا بالتطرق إلى الديمقراطية سألتج على ضرورة إخضاع القوانين، وإن كان تم التصويت عليها من الأكثرية، للحقوق الإنسانية الأساسية، لأن الأخيرة حقوق كونية.

## الحركة مقابل النظام

إن ما يُبرر الدفاع عن الحدثة ضد النظام هو أنها تولّف بين الأبعاد الثلاثة، الاقتصادية والثقافية والاجتماعية السياسية، في حين أن النظام يركّز على مبدأ التكامل لا غير، أي على نحو أكثر تحديداً على الدفاع عن المجتمع ضد المجتمعات الأخرى التي يُنظر إليها بوصفها مصدر تهديد سياسي أو اقتصادي أو ثقافي، أو على الدفاع عن الحاضر ضدّ ماضي أو مستقبل هذا المجتمع. وتُعَد الأولوية الممنوحة للنظام ميزة تُعطى للقريب ضد البعيد؛ هنا لا بد لي من أن أتقدّم بالطرح الذي يُشكل مصدر قلق بالغ عندي: هذه الأولوية ميزة ممنوحة للهوية على حساب الفعل.

فالهوية في واقع الأمر هي مصدر الدمار الرئيسي في خدمة الإله أو شيطان خفي،

وقوة تسوّغ تقويض جميع المبادرات والقضاء على الحريات كافة. جلي أننا لا نفضل الهوية على الفعل إلا في حال شعرنا بخطر الزوال. وهو شعور عمّل الكشف عن الأزمة المناخية الراهنة وتبعاتها الدراماتيكية المحتملة على نشره في عالم يكتنفه الشك في ضمان النمو والسلام. إنّ من شأن ذلك كلّ أن يفسّر الأزمة أو رفض فكرة الحدثاء في الفترة الحالية، لكنه لا يُبرر بأي حال التخلي عنها، التخلي الذي فضلاً عن كونه قد لا يضمن عودة النظام، يعمل على انتصار العنف. يشكل النضال الدؤوب ضد المجاعة والكوارث والعنف طريقة جيدة لإعادة اكتشاف إحدى فضائل الفعل والحدثاء.

مقابل الوحدة القمعية التي يقوم عليها النظام الدوليّاتي الديني أو الجماعاتي، تُدمج الحدثاء المصالح والرغبات الفردية وتحترمها بالتوازي مع احترام كونية الحقوق الإنسانية والسعي إلى التكامل الاجتماعي. لكن لا ينبغي أن نسعى إلى تكريس صورة أخاذة أو ظافرة عن الحدثاء. فهي بخلاف ذلك تحمل في ذاتها هشاشة إنما تتأني من تدميرها العقيدة الدينية والانتماء إلى الجماعة أو الولاء لحزب ما. هذه الهشاشة تسمح للحدثائين بإحاطة تعبيرهم عن الحياة بتخيّل غني بكثير من الاحتمالات وكذلك التناقضات. في هذا السياق، يمكن القول إن الحدثاء نمط وجود ملائم لكل من لم يتماء بعد (أو يرفض كلياً ذلك) مع بلد أو مهنة أو وسط أو رأي.

إن الحدثاء، لأنها نقبض النظام والمطلق والمثالي، تبعث على القلق، وفي الوقت نفسه تشكّل المحفّز والمحرّك. فهي تستثير القلق وغياب الرضى، الثيمتين اللتين صارتا محوز الأدب في البلدان التي دخلتها الحدثاء.

لأنها تقيم علاقات بين فردانية الرغبة وكونية الحقوق، يُحفّز كلّ من العمل والوعي بالذات والحدثاء في حدّ ذاتها المخيلة لكن هذا يفاقم أيضاً حدّة الصراعات. وتعارض هذه العناصر الثلاثة في مجملها مع فكرة مجتمع النظام والهوية. لذا، هاتان الثيمتان - النظام والهوية - فقدتا اليوم شحنة الحنين، وشحنة القلق وفقدان الثقة اللتين كانتا تسمانهما في العصر الرومنتيكي.

إن برهن رفض الحدثاء والتطلع إلى انتماءات وهويّات قوية على شيء، فهو يبرهن لا على التمسك بحقيقة أبدية بل وعي بإخفاق الحدثاء، وهو وعي ما يلبث يتحوّل إلى



كره للآخر المتهم بالمسؤولية عن هذا الإخفاق، الأمر الذي نشهده اليوم في البلدان التي عرفت الاستعمار أو التبعية.

بكللمات أخرى: محكوم على الحدثاء بالنجاح، لكن بإثارة القلق أيضاً. لذا ليس هذا النجاح الشامل الذي أطلق عليه المثقفون في القرن التاسع عشر - وجيل عصر الأنوار من قبلهم - اسم التقدم. خلافاً لذلك إن التقدم هو العدو اللدود والأشد خطورة للحدثاء، إذ ليس في مقدور الحدثاء مهما كان نوعها أو أي فرد أو مجتمع أن يضمن للجميع أن تجربتهم ستتخطى توقعاتهم على الدوام. إن استحواذ فكرة الفشل أو التراجع، أو حتى الجمود في مواجهة تقدم فاعلين آخرين وبالمقارنة معهم - خاصة الأقرب من بينهم - هو الذي يتسبب في غياب الرضا، وخيبة الأمل والإحباط والرفض. ويعتقد كثير منّا أن الإفراط في الوعود وتضخيم وسائل الإعلام لها أفضل ما يُفسّر خيبة الأمل والاستياء.

ليس الاستقرار ما يُميز الحدثاء، فهي تتطلب - تعريفاً - نتائج مباغته أكثر فأكثر، كحال اللاعب الذي لا يتوقف عن زيادة رهانه كي يستوعب خسائره السابقة. الأمر الذي قد يبرر الاعتقاد لدى البعض بأن الحدثاء إن هي إلا مثل أعلى تجذب إليها خاصة الشباب الذين بعد سن المراهقة يحدوهم انطباع بأن لديهم كامل "حياتهم أمامهم". لكنهم بعد أول إخفاق يلحق بهم يفقدون أوهامهم ويبحثون عن الأمان أكثر من النجاح، قبل أن ينتهي بهم الأمر إلى الندم آخر حياتهم على "الأيام الخوالي". وكي تكون الحدثاء جذابة، يجب أن تتوجّه إلى الذين واللواتي عاشوا تجربة الإخفاق المضنية، والانحدار والإدانة من القادمين الجدد ممّن يكتّون الضغينة للذين فرضوا عليهم هيمنتهم يوماً. هذه هي الصورة التي تعطينا إياها ألمانيا اليوم، ألمانيا التي نفضت عنها غبار أخطاء الماضي، وإن تكن ما زالت محرومة الاعتدال والتباهي الصريح بنجاحاتها بسبب هذا الماضي. ولعلّ هذا ما ينقص فرنسا والولايات المتحدة اليوم، أي الإدراك الكافي لأخطائهما وجرائرهما، فتشعران بحاجة قوية بما يكفي إلى الحدثاء ولا تنساقان أو تستكينان في السلبية. لقد هيمن على الفكر الفرنسي ما بعد الحرب، مع جان بول سارتر وألبير كامو رغم تعارضهما، البحث عن ذات حدثائية وإن تمّ ذلك البحث بمجرد القطيعة مع جميع أنماط النظام القائم.



في الصين، بخلاف ذلك، يُذكر شي جين بينغ مواطنيه باستمرار بالإنجازات التي عانوا منها على امتداد قرن، وبحقهم، إذًا، في تبوء المرتبة العالمية الأولى وفرض قوتهم والنجاح الذي حققوه على العالم بأسره. هكذا، إن الرغبة في الحداثة غالباً ما تُستهض بطوية الانتقام والهيمنة. وأولئك الذين يؤمنون بالحداثة ويتطلعون إليها يستزيدون دائماً من عبّر إخفاقهم الماضي أو تجاوزهم من طرف مَنْ كان تابعاً لهم، إذ تتأتى جاذبية الحداثة من كونها في المقام الأول وسيلة للتحرر من الدونية والتبعية. إن هذه الركيزة هي التي حملت بعض الأوروبيين على الرغبة في التحصّل على مزيد من الاستقلال إزاء الولايات المتحدة التي فرضت عليهم حضارتها فضلاً عن لغتها (في هذا السياق، لا أعتقد أن حجتهم تقوم على أساس متين، بالنظر إلى الخوف الجلي الذي يعتري الأوروبيين من فكرة أن عليهم أن يتكفلوا الدفاع عن أنفسهم بأنفسهم). أختتم حول هذه النقطة بشيء من الحذر وأقول: لا يجب التماهي مع الحداثة أكثر من أي نوع آخر من الحضارة، لئلا تتحول الحداثة إلى منظومة هوياتية.

## ازدواج الوعي بالذات

في الحداثة، نظرنا في البداية إلى أنفسنا بوصفنا مخلوقات وانصرفنا إلى الألباز المتعلقة بوجودنا الخاص ككائنات طبيعية فاكشفنا علم التشريح والفيزيولوجيا واللغة وأنماط الحياة. ثم جاء قرن الثورات، فاكشفنا أن الحياة الاجتماعية والسياسية، القائمة في آن على العقل والصراعات التي تعمل على تحريرنا من أنماط الهيمنة والمعتقدات الموروثة، هي التي جعلت منا حداثيين ونتمتع بحرية أكبر. إلى أن أتت اللحظة التي تقابل تجربتنا الأحداث عهداً، حين فهمنا أن جوهر الحداثة كان يكمن في وعينا بذاتنا بوصفنا مبتكرين، وهو وعي اكتسبناه لحظة أخذنا نظنّ (أو نخشى) أن الله مات وينبغي الإقرار بأن آلهة موجودة داخل البشر (*L'Homo Deus* [الإنسان الإله] تبعاً لعنوان كتاب الإسرائيلي هراري Harari، الذي جاء استكمالاً لكتابه حول المجتمع الصناعي. أفضل من جهتي الحديث عن إنسان الذات، وأعني بذلك الإنسان الحامل للحقوق الإنسانية الأساسية). إن ذلك يجعل منا قضاة نحكم على أفعالنا وحتى آرائنا وقراراتنا باسم رؤية

إيتيقية تجد تعبيرها الاجتماعي الرئيسي في الديمقراطية المبنية على إخضاع جميع القرارات، بما فيها القوانين التي تُقرّها الأغلبية، لحقوقنا الإنسانية الأساسية.

لقد دخلنا بالفعل في مرحلة صار فيها الإنسان، تالياً على يسوع، هو الإله، وصرنا نحكم على المحقّين والمذنبين بعيداً من الزمن والقوانين تبعاً لقدرتهم أو عجزهم عن التصرف كذوات، أي خارج كل معيار اجتماعي، بمفردات إيتيقية محض، وإذاً مفردات ديموقراطية.

هذا الوضع وهذه الثقافة الجديدة لا يُشكّلان خصيصة فضاء خارج فضاء الحدثة. على العكس؛ إنهما حدثة فائقة، طالما يقومان على وعينا بقدرتنا على الابتكار، وهذه القدرة هي تنويج وثمره عمل دام وقتاً طويلاً. لم تُقدنا معارفنا وتأملاتنا من معرفة الطبيعة إلى معرفة الموجود الاجتماعي وتطلعه السياسي للتححرر فحسب، بل إلى ما هو أكثر من ذلك: اكتشاف حجم مسؤوليتنا إزاء أنفسنا والعالم، وهي مسؤولية تكبّدناها ألباً وإثماً في هذا القرن العشرين، في هذه اللحظة من التاريخ الموسومة بدخولنا إلى الهمجية بدلاً من محاربتها، وإدراكنا في أنفسنا، حتى وراء الديمقراطية الاجتماعية ثم الثقافية، لوعي بأنفسنا كموجودات مبتكرة لذاتها، موجودات اقتصادية وبيولوجية ومواطنين وعمّالاً.

نعيش في مطلع هذا القرن الحادي والعشرين انتقالاً من مجتمع كانت فيه السلوكات الاجتماعية شأنًا يخصّ المصالح الاقتصادية والاجتماعية في المقام الأول إلى مجتمع مختلف وحضارة أخرى تُحفّز تعبئة حركات اجتماعية شاملة، أي إيتيقية وديموقراطية معاً، لمحاربة السلطات التي غدت هي ذاتها شاملة. يجب التأكيد في هذا النوع من المجتمعات، الذي أدعوه مجتمع الحدثة الفائقة، على الخاصية العالمية للتحليل السوسيولوجي والرفض الحازم لعمومية التفسيرات الاقتصادية، التي كانت، بلا ريب، ضرورية بالتمام لفهم المجتمعات الصناعية.

ما عادت صورة المجتمع المثالي أو التقدّم الظاهر هي التي ترشدنا. نقفُ اليوم وجهاً لوجه أمام مسؤولياتنا والتهديدات التي قد تجعل العيش في كوكبنا أمراً ممتنعاً. ونواجه أيضاً تناقضاً يزداد وضوحاً يوماً بعد يوم بين الحاجات المصطنعة غالباً التي نبتدعها، وبين صور اللامساواة التي تحكم بالعجز على الأكثرية الكاثرة. إن عبء

هذه المسؤوليات كبر؁ وهى مسؤوليات أضحت على عاتقنا مء صرنا مبتكرين ذواتنا ومضلعين بمهمة تحويل العالم الذى نعيش فيه.

يمكننا أن نرصد مسبقاً التحويلات الراهنة التى للوعى بالذات فى مجتمع الحدائفة الفائقة الذى نحن على مشارفه؁ والذى أصبح على قدر كبير من الانهماج باءرام كرامة كل فرد؁ وبخاصة حقوقه الثقافية. قلت ذلك وأكرر: إن النهج ذا النزعة التطورية والإيمان بالآقءم كانا خاصآتين من خواص المجتمع الصناعى؁ وما عاذا متوافقً مع مجتمعات الحدائفة الفائقة التى نحن بصءءءءءول إليها. بخلاف ذلك؁ يقتضى هذا النوع من المجتمع أن نازل الرؤى ذات النزعة التطورية؁ التى قد تُفضى إلى فكرة انتصار الدهرنة (secularisation)؁ لكن أيضاً إلى إثبات أن الواقع الحالى يضعنا أمام مواجهة مباشرة؁ مواجهة إيتيقية وديموقراطية؁ بين السلطة المهيمنة والمهيمن عليهم. لم يعد التءءءءء التقنى والاقتصادى المءءوم بالفكر العقلاى والعلمى يستثير تصوراً عن "المجتمع الصالح"؁ بل قد يأتى بنا على العكس من ذلك؁ إلى مشارف مجتمع يخضع خضوعاً كلياً للسعى إلى المنفعة واللذة والربح. أكرر وأقول: إن التعارض بين سلطة شاملة وبين الدفاع الشامل بدوره عن الحقوق الإنسانية هو الذى يجب أن يهيمن على الحياة السياسية فى مجتمع الحدائفة الفائقة.

هذه الصياغة الأخيرة ينبغى توضيحها. تُرغم الحدائفة الضعيفة والتاريخية المحدودة للغاية الناس فىها على البءء خارج أنفسمهم وخارج قواهم الخاصة وعالمهم عن منشأ قدرتهم الابتكارية. فالبشرية التى لا تزال تعاني الضعف؁ والعجز عن النظر إلى نفسها كبشرية مبتكرة ذاتها؁ تلجأ إلى فكرة إله أو مصير خالق. كان هذا المقدس الدينى عرضة للإضعاف بفعل صءمات متتالية؁ ولا سيما فى البلدان التى قويت فيها القدرة على الفعل الاقتصادى. لكن اللحظة الحاسمة فى التءءءءء الغربى لم تبدأ إلا مع انعتاق السلطة السياسية من الدينية عبر الأزمة الدينية الكبرى لحركة الإصلاح الدينى التى أطلقها لوتر؁ ثم توسع نطاقها عبر الإصلاح الدينى الكاثولىكى المضاد. وعندئء انتصرت البرجوازية للآءالف بين التجارة والحرية السياسية لتضيف إليه فى وقت لائق البءء عن اللذة.

أبقت فكرة الآقءم على بعض القداسة فى المجتمع الصناعى؁ وهى حالة ستزول

بتأثير من العولمة الحديثة التي فضّت الارتباط بين النشاط المالي والسياسات الاجتماعية. كذا نصل إلى مرحلتنا لنطرح السؤال: ما هي، إذاً، هذه الهيئة الجديدة للذات المبتكرة [هيئة الذات figure du sujet] التي أخذت اليوم منزلة الإله الخالق أو السلطة السياسية المستنيرة، أو في المدة الأخيرة التقدم الصناعي؟

لقد مثل القرن العشرون، وبخاصة الغربي، قطيعة تامة مع مرحلة النضج الطويلة السابقة للحدثات. ففي غضون بضعة عقود، وعلى حساب عشرات الملايين من القتلى، اكتشف العالم قدرته على التدمير الذاتي عن طريق الإبادة العرقية الجماعية والمعارك الوحشية - في فردان وستالينغراد ونورماندي - أو عندما أسقط قنبلتين ذريتين على هيروشيما وناغازاكي، وكذلك عن طريق التخلص من ملايين المحتجزين في معسكرات الاعتقال والإبادة، وأخيراً عن طريق استمرار عمليات الاغتيال الجماعية في الصين الماوية حتى نهاية القرن تقريباً، وأيضاً الأعمال التدميرية التي انتهجها جهاديو "القاعدة" و"داعش" ("الدولة الإسلامية") التي اتخذت أساليب همجية ومذهلة تهدف إلى دفع العدو إلى تبني سلوكات من شأنها أن تعمل على تدميره بدوره. لكن بالتوازي مع ذلك، قلب العلم آفاقنا وصرنا نعرف كيفية اشتغال شفرتنا الوراثية ودماغنا. وخرجنا أخيراً من حيزنا الأرضي، فوطأت أقدام بشرية سطح القمر، وجمعنا معلومات مذهلة عن المريخ والكواكب الخارجية. أمام هذا التراكم من الانتصارات والكوارث كيف لا تكون لدينا صورة بالغة الجدة عن قدرتنا على الابتكار والتحويل والتدمير، أي تدمير أنفسنا وبيئتنا؟

باتت القدرة التي في وسعنا ممارستها على أنفسنا واقعاً ملزماً إلزاماً لا حدود له. أمضينا الكثير من الوقت وبذلنا جهودنا كي نكتشف طرائق زراعة الأرض وبناء المدن ومنتجات جديدة. لكننا اليوم نكرّس فعلنا لأنفسنا في المقام الأول، والبعض يعتقد بالفعل أننا سنستطيع ذات يوم تحويل قدرتنا على الابتكار ونزيد من أجل الحياة، وأنها سنستطيع على الأخص ابتكار ذكاء اصطناعي بأداء يفوق أداءنا.

إننا نشهد اليوم قلباً للمنظور لا سابق له، وينتج منه بالضرورة تغييرٌ لكيفية إدراكنا أنفسنا. لقد صار تطبيق المعرفة على مجالي التعليم والتجديد، فضلاً عن مجال مكافحة الأمراض، من أهم نشاطاتنا، بالتزامن مع اكتشاف السلطات الشمولية أو

الشاملة ببساطة صوراً ءءءءة للرب وئفءءها.

كفف لا نمضف بازءواءنا إلى أفضف ءء لنفهم أنا أصبءنا قاءرفن على ممارسة ابتكارفئنا على أنفسنا؟

فءرءء على مسامعنا من ءمعف ءءاء أن النزعة الفرءفة قء انئصرت؁ لكن كفف لنا أن نرضف بئعبفر على هذا القءر من الركاءة؁ فف ءفن أنا نعرف عن أنفسنا منذ زمن طوفل وفعرف الآءرون عنا أنا أفرء نمئلك ءقوقاً سفاسفة وءرفة كبرفة فف علاقات ءء وروفبب الأسرفة؟ وامئلكنا الفوم الوعف بقءرئنا على التءوفل؁ الفف فكاء فكون فر مءءوء؁ بالبوازف مع قءرئنا على نشر الشر؁ لا؁ بل فءفءء مسئقبل البشرفة على الكوكب بوصفنا ذوائاً قاءرفن على الابتكار والتءوفل بمئل قءرئنا على التءمفر. نعم؁ نكئشف الفوم أنفسنا كذواء وضحافا فف آن أقوى بكئفر من القوة الفف زعمئها الآءة القءفمة المئعءة منها والواءة. وبلغت قوئنا مبلعاً صرنا معف نءرج الآءة والعواء المققسة ضمن ابتكارائنا؁ ولا نراها ءالقة لنا. كفف فمكن لكل ما فقءم ألا ففرئ التأوفل الذف فشكله مءءمعنا عن ابتكارفئ؁ كما فءركها فف ممارسائها كئعبفراء عن ابتكارفئنا؟

لا بءل فف هذا السفاق؁ وبغة فهم هذه الففمة الرففسفة فف ءلفلف؁ أن آف منذ هذا الفصل الأول على ذكر التأوفل الذف نقءمه عن مءءمعنا. فالمءمع الناشئ؁ القائم على فقائاء التأوصل وعولمة الاقفصاء؁ بءلاً من أن فءعل من الإئناء قاعءة ءفاة الاءماعفة؁ ءعل من الوعف الإنسانف بابئكارفئها الذائفة الموضوع الأساسف لتأملائها. وهو ما قاءنف إلى ءعرفف المءمعف ءءفء بسفروراء التذوء ونزع التذوء الفف فئءلله؁ الأمر الذف من شأنه أن فءمفنا من مءاطر نزعاء ماءفة فارفءفة مئئفة الصلاءفة. إن البشر فف هذا المءمعف ءءفء فف مواءة ءائمة مع قءرئهم على ابتكار وءوفل ذوائهم؁ ومع قءرئهم أيضاً على ءءمفر أنفسهم وففئئهم. ففف هذه المءممعاء؁ إءاً؁ ءفبب الابتكارفة والتءوفل الذاف فبلغان أشءهما؁ فصل الوعف بالذاء إلى أعلى ءرءاء اسئطاعئها؁ إلى ءء فءعل اءءرام هذه الابتكارفة أكثر ءقوق أساسفة؁ أف ءق فف اءءرام كرامة الفرء. هذا ءق؁ ذو المضمون الإففقفف أكثر منه الفقافف؁ فبلع من الأساسفة مبلعاً فبغف معف الاعءراف بكونفئها وبأن مراعائها هف الفف ءعرف



الديموقراطية أفضل تعريف، أفضل مما قد تفعل أي تقنية انتخابية أو سياسية. أصوغ ذلك كما يلي: الديمقراطية هي نظام الحكم السياسي الذي يضع الحقوق الإنسانية الأساسية - الحرية والمساواة والكرامة - في مرتبة تعلو جميع القرارات الإنسانية والقوانين. ونستطيع أن نوجز أكثر ونقول: الحقوق الإنسانية تعلو القوانين. إن ما يُميّز التحليل الذي أقترحه حول مجتمع الحدثة الفائقة عن المقاربات التي تبني مصطلحات تجاور مجموعات الانتماء هو هذا الافتراض: المجموعات الكلية التي تميّز مرحلة معينة من الحدثة لا توجد إلا بقدر ما يؤولها ضربٌ من وعي الابتكارية والحدثة والوعي بالذات، بوصفه حاملاً لابتكار هيئة للذات الإنسانية. يوجد توافق مباشر ووثيق بين الثقافة المادية وتأويل ممارساتها الذي يصبح وعياً بالذات، ما يسمح لنا بتعريف حضارة ما أو مرحلة من مراحل الحدثة بالتوافق بين مستوى سيطرة السكان على وسطهم، وبين تمثيلهم أنفسهم بوصفهم قادرين على ابتكار وتحويل أو حتى تدمير بيئتهم وشخصيتهم.





## الفصل الثاني

### مراحل الحداثة

#### الحضارات الحديثة

ينبغي الآن تطبيق المنهج الذي اقترحتهُ للتو لتحليل المجتمعات المكنّاة بالحداثة (أي تلك المجتمعات التي تُعرّف بقدرتها على التحوّل الذاتي، وهي القدرة التي أطلقت عليها اسم "التاريخية")، ولو باختصار على تحليل المجتمعات والحضارات - على نطاق أوسع - التي يُحدّدها الاعتماد المتبادل بين المكوّنات الرئيسية الثلاثة للمجتمعات الحديثة التي تتطابق مع المراحل الثلاث لتطور الحداثة: حضارة مادية، وتأويل ثقافي للابتكارية الإنسانية، وصراعية اجتماعية تُعارض بين المهيمنين والمهيمن عليهم. وهدفنا من ذلك هو إظهار الضرورة، في جميع الحالات، لإبعاد جميع الرؤى المادية أو المؤسسية أو المثالية للتاريخ، والاستعاضة عنها بالتحليل العام للحداثة الذي عُرض في الفصل الأول.

دعونا ننصرف عن البحث المصطنع عن "العوامل المهيمنة في الحياة الاجتماعية" - الأمر الذي لا يقلل بأي حال قيمتها في دراسات التاريخ الاقتصادي أو الاجتماعي أو الثقافي - ولنركّز اهتمامنا على الخصائص الأساسية لمن ندعوهم فاعلي الحياة الاجتماعية - وليس الوكلاء الذين يعتمدون من الخارج - . نعرّف هؤلاء الفاعلين بقدرتهم على الابتكار والتحويل وتدمير مجتمعاتهم وبيئته.

أذكر من جديد بنقطة الانطلاق في هذا الكتاب، أي تعريف الحضارات المادية. إن ما بينه الفصل الأول منه هو وجوب فهم كل صنف من النشاط الاقتصادي - الزراعي أو التجاري أو الصناعي - على أنه تجربة أنثروبولوجية تحديداً، أي أوسع بكثير من مجرد نمط إنتاج، وعلى نحو خاص وجوب تحليله على أنه ظرفية الابتكارية البشرية. لقد عرفنا حضارات زراعية منخرطة بالفعل في الحداثة، وإن كان تأثيرها في وسطها لا يزال ضعيفاً نسبياً. ثم جاءت المجتمعات التجارية، القائمة أساساً على التجارة البحرية والبرية، والتي أنشأت الإمبراطوريات، الأمر الذي أفضى إلى نظام سياسي كان ينبغي حمايته بقوات أمنية، وعسكرية على وجه الخصوص، وأكثر من ذلك بالقوانين. أطلقنا في أوروبا اسم الأزمنة الحديثة على الفترة الطويلة التي هيمنت فيها المدن التجارية، من أمالفي إلى جنوة، ثم من جنوة إلى البندقية، وإلى إشبيلية ولشبونة، ثم إلى هولندا وإنكلترا، وإسطنبول أيضاً. سادت في تلك الفترة في الغرب الملكيات المطلقة، ثم اندلعت الثورات: الهولندية والإنكليزية والأميركية والفرنسية، وأخيراً جميع الثورات التي أدت إلى استقلال معظم المستعمرات الإسبانية والبرتغالية. إلى أن اخترعت المملكة المتحدة، وبخاصة إنكلترا، الأوعية الصناعية على نطاق واسع، وأدى ذلك إلى الوعي بكونها عالماً تقنياً وعلمياً، أي عالم "الإنسان الصانع" (homo faber).

يرتكز هذا المجتمع الصناعي، شأنه في ذلك شأن المجتمعات الأخرى، على الاعتماد المتبادل بين نشاط ابتكاري وتحويلي ووعي أكثر فأكثر "إنسانية" بابتكاريته الذاتية. ولم يطغ ما ندعوه مجتمع الاتصالات الذي لا يني يزداد عولمة على هذا المجتمع إلا مع نهاية القرن العشرين، وتعني عولمة هذا المجتمع انتشاره في العالم برمته ومنح المشاركين به وعياً مباشراً وغير محدود تقريباً - هو ما تشهد عليه الأحلام بابتكار إنسانية عليا - بقدرتها على الابتكار والتحويل، لكن أيضاً بالقدرة على التدمير. شكل المؤرخون الذين تكوّنت على أيديهم مصدر الإلهام الأساسي في نهجي العام، وبخاصة مؤسسي مجلة *Les Annales* [الحواليات]، مارك بلوخ Marc Bloch ولوسيان فيفر Lucien Febvre، ثم تلميذهم وخليفتهما فرناند بروديل Fernand Braudel، مؤسس ما دعاه حينذاك الشعبة السادسة لـ "المدرسة التطبيقية للدراسات العليا"، التي أصبحت سنة ١٩٧٥ "مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية"، المدرسة

التي عملتُ فيها من ١٩٥٨ حتى اليوم، أي بعد سن التقاعد بكثير. وكان لزملائي وأصدقائي في هذه المدرسة الفضل الكبير في استنهاض عزمي لتحويل الإلهام الذي أتاني من مؤرخي "المدة الطويلة" إلى سوسيولوجيا للفاعلين، من شأنها سدّ الفجوة بين التاريخ الاقتصادي والتاريخ الثقافي والأنثروبولوجي، وأذكر منهم خاصة جاك لوغوف Jacques Le Goff، المؤرخ المختص بالعصر الوسيط، وفرانسوا فورييه François Furet، المؤرخ المختص بـ "الثورة الفرنسية" و "الفكرة" الشيوعية، وسيرج موسكوفيتشي Serge Moscovici، عالم النفس الاجتماعي ومؤرخ الثقافة.

اخترتُ منذ بداية هذا الكتاب أن أُمَنح الأولوية لدراسة التكامل بين "الممارسات الاقتصادية" و "التأويلات الثقافية"، لكن من الواضح أنني أولي الأهمية نفسها لعلاقات الهيمنة الاجتماعية التي تقوم في المقام الأول علي التراكم والاستثمار الإنتاجي، بوصفهما شرطاً ضرورياً لتحديث المجموع المتشكل من الاقتصاد والثقافة.

لكنني أجد لازماً علي، قبل البدء بتعريف ما أعنيه بهذه الحضارات، أن أشير لو بسرعة إلى حدود مشروعي.

الحد الأول هو أنه يقتصر علي ما ندعوه عالم التحديث الداخلي المنشأ (endogène)، المُتمثّل في البلدان التي تمكّنت من الهيمنة على قسم كبير من المعمورة عن طريق الاستعمار والعبودية والتبعية. وفي كتاب آخر، سيكون الموضوع الرئيسي مقارنة تطور هذه البلدان مع تطور البلدان التي دعوناها المستعمرة أو المهيمن عليها - البلدان التي شكّلت في السابق العالم الثاني أو الثالث - والتي كان تاريخها وفعلها محكومان بالتححرر أكثر مما بالتحديث، هذا التححرر الذي قادها في غالبية الحالات إلى إنشاء أنظمة حكم يمكننا أن نصفها، من منظور البلدان القديمة المهيمنة، بـ "الاستبدادية"، وهي غالباً ما عوّلت على مساعدة الاتحاد السوفياتي.

الحد الثاني هو أنّ تحليلي مرتبط بواقع أن مجتمعات الإنتاج كانت أيضاً مجتمعات تكاثر، وأنها أنزلت عالم التكاثر، أي في المقام الأول عالم المرأة، منزلةً دونية، شأنها في ذلك شأن "مجتمعات النظام" - الأمر الذي يقودنا بالضرورة إلى منح تححرر المرأة في المجتمعات الحداثيّة - وبخاصة مجتمعات الحداثة الفائقة - الأهمية التي كانت للتححرر من الاستعمار في العالم الثالث قديماً. الغريب أن هذا المجال

الرحب من الحياة الاجتماعية، ولأنه ينتمي إلى ما ندعوه الحياة الخصوصية، وإلى تحليل الشخصية أكثر منه إلى تحليل المجتمع، قلّما شكّل موضوعاً للدراسة مقارنةً بالتحوّلات التي تطرأ على العلاقات بين أجزاء العالم الثلاثة، والتي درسها المختصون بالرقع الثقافية وبأنظمة الحكم السياسية.

غير أن هذين الحدين الرئيسيين لا يحولان دون التطبيق الكامل لنهجَي العام على المجتمعات الحدّاثية، وإنما علينا أن نعترف في الجزأين الثاني والثالث من هذا الكتاب، اللذين سيكونان أقرب إلى دراسة للعالم المعاصر، بالأهمية القصوى لما يمكنني أن أسميه منذ الآن: التوسّع المزدوج لنطاق الحدّاثَة. وعلينا خاصة ألا نطلن، بتأثير من ردّ فعل محافظ، أن البلدان القديمة التابعة من جهة، وعالم المرأة من جهة أخرى، كانا دخيلين على العالم الغربي والذكوري لـ "الحدّاثَة الحصرية"، وهو ما سأتطرق إليه الآن.

بعد أخذ هذه الاحتياطات، نستطيع الآن أن نباشر بتحديد موضعنا بالنسبة إلى الحضارات الكبرى التي سبقت، في تاريخ الحدّاثَة، مجتمع الحدّاثَة الفائقة الذي دخلناه منذ مطلع القرن الجديد.

لكن علينا أيضاً أن نسأل أنفسنا هل من الممكن أن تلي هذه التشكيلة الواسعة من المجتمعات الحدّاثية - التي أطلق عليها في بعض الأحيان اسم مجتمعات الحركة وفي معظم الأحيان اسم المجتمعات المبتكرة للتاريخية، وهي تتعارض مع مجتمعات النظام التي كانت سابقة عليها غالباً، لكنها استطاعت البقاء حتى يومنا وكانت موضوع دراسة الإثنولوجيين - مجتمعات "ما بعد الحدّاثَة"، وهو تعبير اكتسى في أيامنا معنىً دقيقاً جداً: حصرُ نطاق المجتمعات الحدّاثية أو حتى الرجوع بها إلى الوراء للحفاظ على شروط بقائها. وهو أمر يَحْتَنّ عليه بالفعل العلماء من جهة، الذين رصدوا منذ زمن طويل التداخلات الإنسانية وما أدت إليه من دمار في بعض شروط وجود الحياة البشرية، ومن أن ذلك قد يرغم فئات سكانية كبيرة على النزوح نحو مناطق تكون فيها الأوضاع المناخية مقبولة بالنسبة إليهم. ويَحْتَنّ عليه أيضاً علماء البيئة المناهضون للحدّاثَة الذين يرغبون في أن تمثل البشرية لـ "قوانين الطبيعة". من العلماء أيضاً من يعتريه القلق، بحق، أمام تزايد سكان العالم، وبخاصة زيادة الهجرات الجماعية

للسكان بحثاً عن شروط عيش أو بقاء باتت مستحيلة في موطنهم القديم. ويمكننا أن نضيف إلى ما تقدم الاضطرابات المناخية الكبيرة التي قد تؤدي إلى صراعات سياسية واقتصادية قد تزيد نتائجها فداحة وخطورة الآثار المباشرة للتحويلات المناخية الراهنة. إذاً، علينا ألا ننظر إلى ثيمات الحداثة، والحداثة الفائقة على وجه الخصوص، كثيمات لا تقبل النقاش ويقبلها جميع المراقبين المطلعين. وعلينا أيضاً أن نبتعد عن الاعتقاد بأن ردود الفعل المناهضة للحداثة لا تركز سوى على حجج علمية. فمن طبيعة المجتمعات الأكثر حداثة أن تستثير في داخلها المخاوف بشأن مستقبلها، وإزاء مخاطر الكوارث التي تنطوي عليها، خاصة حيال القطيعات مع الروابط الهوياتية والجماعية التي تُسفر عنها.

رغم هذا وذاك، علينا أن نُقرّ بأن منطق عمل المجتمعات الحداثية، أي البحث وابتداع أكبر قدر من القدرة على الابتكار الذاتي والتحويل الذاتي، يفترض احترام بعض التوازنات وحدوداً معينة، خاصة في بعض المناطق. إذاً، لنحذر من إقامة تعارض بين الحجج شديدة البساطة التي يدفع بها مؤيدو الحداثة ومناهضوها، فكلهم يتسمون بالكاريكاتورية عينها.

## الحضارة الحداثية الدينية

وضعنا مبدأ مفاده أن أحد أهم شروط الحداثة هو اعتراف طائفة من المجتمعات بمبدأ الابتكارية الذي يُحرّكها ويجعلها قادرة على تحويل ذاتها.

إذاً، ليس المهم أن نعترف بأننا عشنا لزمن طويل في مجتمعات عصية على التحويل، وانقذنا فيها إلى تمثيل أنفسنا كموجودات خلقتها قوة خارجة عن الإنسان: الله أو الطبيعة أو المصير. بل إنّ المهم، وعلى العكس من ذلك، هو الاعتراف بأن هذه المجتمعات كانت منذ البداية في معظمها مجتمعات حركة وليست مجتمعات نظام؛ كذلك التي يحللها الإثنولوجيون والتي تخضع لقواعد تنظيم اجتماعي، ولحظر سفاح القربى على وجه الخصوص، كي تتجنب المحيطات الديموغرافية المنعزلة، كما تخضع لخطابات حول أصل السكان. لكن مجتمعات الحركة التي قدّمت عن نفسها



تفسيراً دينياً ليست غير غريبة عن كلّ تحوّل داخلي فحسب، بل عرفت ونظمت أيضاً حركات تحويل قوية، كان أهمها وأشهرها في أوروبا الثورة الزراعية في القرن الثاني عشر (حيث كانت الأديار السستراسية من بين وكلائها النشطين جداً)، إلى الحد الذي يمكننا معه قبول الفكرة التي دافع عنها جاك لوغوف خاصة، والقائلة إن الحاضرة (ville) كانت أهم مؤسسة في "العصر الوسيط الطويل" وبقيت آثارها حاضرة بقوة حتى بداية مرحلة التصنيع الشامل في القارة الأوروبية، الأمر الذي يُشير إلى وجود تكامل في هذه المجتمعات بين مبدأ خارجي للحركة، مثل مشيئة إله ما، وتقنيات تحديث الزراعة... وحتى الحياة المدنية. لذا إن الاعتقاد بأن التمثيلات الدينية فرضت على هذه المجتمعات الزراعية نظاماً اجتماعياً يتعذر المساس به هو اعتقادٌ خطأً خطأً الاعتقاد بأن هذه المجتمعات كانت تؤوّل ممارساتها بمصطلح النفعية فحسب، في حين لا تكون الخطابات الدينية سوى عملية شرعية لسلطة الطبقة الحاكمة، أي طبقة رجال الدين.

علينا منذ هذا الفصل أن نحدد بدقة العلاقات التي تقوم بين الممارسات، ولا سيما الاقتصادية، وبين التأويلات التي تحلّ في مستوى آخر، أي مستوى المنظومات الرمزية، فالأخيرة هي التي تُفسّر النموذج الحاكم لاشتغال المجتمع المعني واللجوء إلى صنف القداسة المتوافق مع ضعف الحداثة الذي كان لا يزال كبيراً جداً في هذه المجتمعات الزراعية.

كذلك علينا أن نوضح بدقة أن العلاقات القائمة في المجتمعات الحداثيّة بين الممارسات والتأويلات لا تتمثّل وظيفتها الاجتماعية في تسويق وجود الطبقات المهمينة، كرجال الدين والنبلاء، وإنما تقترب بصنف الصراع الاجتماعي بشدّة، كشدّة اقترانها في ما بينها. لن أتوقف عن الإشارة إلى أن المكونات الرئيسية الثلاثة للحياة الاجتماعية في هذه المجتمعات الحداثيّة، أي الحضارة المادية والتأويل الثقافي للابتكارية الإنسانية وصنف الصراع الاجتماعي، هي مكونات تقوم في ما بينها علاقات اعتماد متبادل. وأرفض أن أصدّق أن الدور الوحيد للفكر الديني يقوم على خدمة مصالح طبقة حاكمة. ولا أزال أؤكد أن التأويل الديني للاقتصاد والمجتمع يسود مجموع السكان، الفلاحين مثلما التجار، الأسياد الإقطاعيين كما رجال الدين

أنفسهم. وفي وقت لاحق، في المجتمع الذي طوّر تبادلات تجارية طويلة المدى، ستشكل أنظمة دينية جديدة ستقترن بدورها بهذا التأويل الديني للتاريخ.

ما يصحّ على الحياة الاقتصادية ينطبق أيضاً وبمقدار أكبر على الابتكار الفني، وبخاصة الانتقال من الفن الروماني إلى القوطي، ولا سيما في مكان ولادة الفن القوطي، أي منطقة إيل دو فرانس، حيث لم يشكل التأويل الديني للممارسات الاقتصادية عائقاً أمام تحديث الممارسات، بل مثل فوق ذلك تعبيراً عن إيمان بإله خلق البشر على صورته وذهب حدّ إرسال ابنه ليتجسّد في هيئة كائن بشري.

حتى أنه يمكننا التأكيد أن الرابطة بين الممارسات والتأويلات تكون على أشدها في هذه التأويلات للممارسات الاقتصادية التي لا تزال فيها الابتكارية محدودة. فالكنيسة الكاثوليكية مثلاً قدمت تصوراً عن حقوق المرأة، إذا ما قورن بالحق الروماني، سيمثّل تقدماً كبيراً بالنسبة إليها، وعلى تعارض حتى مع مواقف الكاثوليكين التقليديين المعادين لمطالبات المرأة في القرنين التاسع عشر والعشرين.

إن المعتقدات والممارسات الدينية ليست محكومة بالدفاع عن نظام ديني تقليدي، بل على العكس، نجد في الفكر الديني التعبير الأمثل عن تصور هذا الصنف من المجتمعات للابتكارية. وبدلاً من إقامة تعارض بين ثقافة موجّهة نحو الربح والقوة وثقافة "دينية" خلفتها الديانات التوحيدية الكبرى، ينبغي العكوف على الدراسة المتأنية لبيان الثقافات والمؤسسات ذات الإلهام الديني، التي تجد في تعاليم النبي أو حتى تعاليم المسيح نموذجاً يسوّغ الفاعلية الإنسانية ويُشجعها. حتى أنه يمكننا أن نرى في التعارض بين شعب الله المختار أو الأمة الإسلامية أو "المسيحية" وبين "البرابرة" تسويقاً لفعل ابتكاري سعى بعناصره التقليدية المستمدة من النظام الديني إلى إظهار مدى تعارضه مع الرضوخ الواجب على البشر لنظام طبيعي خلقه الله.

كان الدور الذي لعبه المؤرخون حاسماً في اكتشاف حداثة فاعلين لم يكونوا على قدر كبير من الحداثة، وبخاصة المؤرخون الأميركيون الذين اعترضوا على التأويل السائد لحرب الفاندي خلال "الثورة الفرنسية"، وكان قد قدّمها الثوّار أنفسهم كحركة رجعية عُيِّنت لخدمة مجتمع أرستقراطي ورجال الدين. نجد هنا من جديد الحكم المغلوط الذي أشرت إليه، كأن الفانديين كانوا يدافعون عن مصالح الأسياد

الإقطاعيين والكهنة ضد مصالحهم الخاصة. لقد كانوا يدافعون حصرياً، بخلاف ذلك، عن ثقافتهم ومجتمعهم ضد استملاك البرجوازية التجارية المترصدة للفرص المواتية للثراء، أراضي طبقة النبلاء ورجال الدين، لا ضد الأفكار العامة للثورة. لكن ذلك لا يجب أن يقودنا إلى قلب الإدانة التقليدية للفاندين الكاثوليك، بل إلى تفهّم الأسباب التي دفعت إلى هكذا عنف. لنأخذ مثلاً آخر: حمت الخلافة الأولى التي قامت في إسبانيا الابتكارية التي كانت تجارية بقدر ما هي فنية لإسبانيا التي كانت عربية أولاً، ثم سيطرت عليها الشعوب الأمازيغية المستعربة ضد حرب الاسترداد المسيحية، التي قدّمت لفترة طويلة بوصفها حضارة المستقبل، إذ إن العالم الإسلامي المولود من الفتح العربي كان في طريقه، في بغداد والإمبراطورية التركية العثمانية، إلى إظهار قدرة على الابتكار أتاحت مقارنته بعصر النهضة الإيطالي.

ليست الحدّاتة طائفة من القيم التي تهيمن عليها العقلانية والحسابات، وتقع على عاتقها محاربة الأفكار والعادات والأيدولوجيات السابقة على الحدّاتة أو المناهضة لها أينما وجدتها، ويشغل الفكر الديني فيها دور الخصم الرئيسي للحدّاتة. علينا من جهتنا أن نتعلم كيف نكتشف الخاصية التاريخية لتأويلاتنا مثلما لممارساتنا، كسبيل لمواجهة هذا الفكر الأيدولوجي المحض.

تُحدّد كل حضارة بممارسات اقتصادية، وكذلك بتأويلات فكرية وفنية لابتكارياتها الخاصة. إذاً، كل حضارة هي صورة عن الوعي العام للابتكارية الإنسانية. قد يُقدّر لتأويل ديني معين أن يُرتهن لخدمة فئات مهيمنة، لكن قد يُقدّر له أيضاً أن يكون في خدمة الحركات الشعبية والدينية معاً. يشهد على ذلك الدور الشديد الأهمية الذي لعبه "الروحانيون" في المجتمعات المسيحية في العصر الوسيط، الذين تكوّنوا على يد الفرنسيين وانشؤوا في حضارة مدينية. وبخصوص تقييد العقل والحساب جميعنا نعلم أنه استُخدم في القرون اللاحقة في تطوير العمليات المصرفية، التي لم تكن رفاهية الشعب مع ذلك شغلها الشاغل!

خلاصة القول: في جميع المراحل، وفي الحضارات الحدّاتية كافة، توضع التأويلات الثقافية التي تبتكرها الحضارة عن ممارساتها الخاصة في خدمة الحاكمين والمهيمن عليهم في آن. إن ما ينطبق اليوم على العلماء أو الصناعيين أو فقهاء القانون

الذين هم في خدمة الدول الحداثيّة، وفي خدمة تحسين شروط عيش السكان، ينسحب أيضاً على الحضارات الدينيّة. تعمل هذه الفئات على وضع النموذج الثقافي الجديد في خدمة المهيمنين، لكن بعكس ذلك تسعى مجموعات اجتماعية أخرى وفاعلون سياسيون آخرون إلى وضعه في خدمة المهيمن عليهم.

## الحضارة القانونية السياسية وعصر الأنوار

إن ما يلزمنا على الأخذ بالقطيعة التاريخية التي بها نعرّف الأزمنة الحديثة، وبخاصة عصر النهضة في الحالة الأوروبية، هو الاستعاضة بالسياسي عن الديني كمقولة مركزية للفكر والفعل. وهل ثمة أكثر أهمية من تحول كهذا؟ فقد شغلت هذه الاستعاضة خلال نحو ثلاثة قرون فكرنا وحياتنا السياسية بما أحدثته من اضطراب في تمثيلنا أنفسنا والنظام الاجتماعي. وإلى اليوم، لا يوجد ما يُضاهي كلمة "المواطن" في مقدار ما تستثيره من إعجاب واحترام. ألم يُطلق على أشهر إعلان حقوق اسم "إعلان حقوق الإنسان والمواطن"، وهو الإعلان الذي أصدرته "الجمعية التأسيسية" الفرنسية في ٢٦ آب/ أغسطس ١٧٨٩؟ وألم نفتتح تمام الاقتناع، بعد الاضطرابات التي هزت القرن العشرين، بأن حقوق المواطن كانت أساساً متيناً لحقوق الإنسان الأساسية، بينما لا تعني حقوق العمال إلا طبقة واحدة من المجتمع، حتى إن كانت الطبقة الأكثر عدداً؟ لا شك في أن "عهد الإرهاب" (Grand Terreur) كشف عمّا كانت تضمّره المناداة بالمواطنة من إمكان دائم للانحراف، لكن أمدها كان قصيراً، في حين أن الثورة السوفياتية ألغت، منذ "أكتوبر" وبعد إغلاق "مجلس السوفييات"، الحقوق السياسية للمواطنين السوفييات إلغاء دام سبعين سنة. وهو ما شكّل رجعة إلى الوراء لا تزال تسم القطيعة التي ما فتئت تزداد اتساعاً لنظام الحكم مع كونه المواطنة، لمصلحة انتماءات جماعية هوياتية وثقافية ولغوية ودينية يتناقض تعريفها تناقضاً تاماً مع ما مثّله المواطنة عند ثوريي ١٦٨٨ و ١٧٧٦ و ١٧٨٩، أو ثوريي المستعمرات الإسبانية الذين نالوا حريتهم في مطلع القرن التالي.

إذ إن الأساسي يكمن هنا تحديدًا، أعود وأكرر: إن الحقوق السياسية، في بلد

حر وجمهوري، هي أكثر الحقوق كونية، في حين أن الحقوق الاجتماعية ليست كذلك بعد.

عندما تحتج جماعات متطرفة فتقول: إن المواطنة مرهونة بأمة، ما يعني حرمان جميع من يعيش في ظل وصاية دولة أجنبية أو مستعمرة حقوقهم كافة، من السهل إذ ذلك الرد عليها. فالأمة ليست شعباً أو ثقافة؛ إنها ابتكار جماعة كاملة لا تتجزأ عبر مؤسسات حرة، وتمتع بالحقوق الكونية التي حملت "الثورة الفرنسية" أجزاء واسعة من العالم على الاعتراف بها، أي الحرية والمساواة والأخوة. الأمة - الواحدة وغير القابلة للانقسام، وفق التحديد الدقيق للفرنسيين - هي التعبير السياسي الملموس عن الحق الكوني بالمواطنة، طبعاً شريطة أن تنتهي من التعارض بين المواطنين الفاعلين والمواطنين غير الفاعلين. ولا ننسى أن النصر في إنكلترا والولايات المتحدة وفرنسا كان من نصيب الثورات، أي أن طبيعة الدولة وكيفية عملها هما اللذان كانا محل خلاف. وجدت الروح الجمهورية والمواطنة تعبيراً ملموساً لها في الديمقراطية التمثيلية، ليس بمعنى أن على النواب أو الشيوخ تمثيل المواطنين، بل لأن عليهم أن يمثلوا إقليماً خاصاً ومجموع الأمة في آن، التي تمثل السيادة الوطنية والمبادئ الكونية التي تركز عليها هذه الأمة. إذًا، الفكرة الأساسية هنا أن نظام الحكم الجمهوري يمكنه بل عليه أن ينشأ على مستوى الدولة والمؤسسات، لا مستوى المصالح والحقوق الخصوصية.

تستحق هذه الفكرة أن تكون مفهومة، ولا سيما أنها تداعى أمامنا في معظم البلدان المكتاة بالديموقراطية الغربية، أي في الولايات المتحدة كما في المملكة المتحدة وفرنسا، وفي إيطاليا كما في إسبانيا. لا تعود الجمهوريات والديموقراطيات مرتكزة حقاً على مبدأ كوني كالمساواة عندما يكون تأثير الفعل السياسي الصرف في حالات غياب المساواة الفعلية ضئيلاً جداً، في حين يتركز هذا التأثير أكثر في أعلى متطلبات الفرد، التي هي أقرب إلى ما نطلق عليه اليوم تسمية الحقوق الثقافية التي تبتعد بنا عن الروح "الجمهورية"، خاصة عندما يتعلق الأمر بحماية حقوق الأقليات، الأمر الذي تزداد ضرورته يوماً بعد يوم مع ازدياد اختلاط السكان.

والنتيجة المباشرة فقدان مركزية الحياة السياسية التي في حين كانت تنادي



بالحرية والمساواة، صارت تهاهى أكثر فأكثر مع "الطبقات الوسطى"، أي مع الذين واللاتي تحدّدهم قدرتهم على الولوج إلى النفوذ السياسي أكثر مما تحدّدهم المبادئ والمصالح، فيحصلون على مكانة "الطبقة السياسية".

ناهيك عن ضغط المصالح، الذي بلغ من القوة حدّاً أدّى في بلدان كثيرة، وخاصة الولايات المتحدة في فترات معيّنة، إلى تطور الفساد فيها، وهو أمر أكثر شيوعاً في البلدان التي لم تتجذّر فيها المؤسسات الديمقراطية بقوة.

إن أهمية هذه الحضارة المدنية أكثر منها صناعية، والوسطية أكثر منها ديموقراطية حقاً، والحذرة كذلك تجاه كل ما هو متطرف، تجلّت على الخصوص عندما اقترنت بالأفكار المناهضة للدين والحملات المناهضة لرجال الدين، كما في بلدان لاتينية كثيرة، أو عندما اقترنت الروح الجمهورية بالنمو البطيء للصنّيع الكبير، كما في فرنسا، أي بالضعف النسبي للحركة العمالية، في حين كانت الكنيسة الكاثوليكية لا تزال تمثل المصالح المكتسبة ما قبل الصناعية. هكذا توقفت السياسة عن أن تكون أرض المبادئ وسادت فيها القوانين والتشريعات بدلاً من تصور عن الابتكارية الإنسانية. أصبحت السياسة أرض الدولة وحتى البيروقراطية.

مع ذلك، استطاعت فكرة الجمهورية الاحتفاظ بدلالة رفيعة في الولايات المتحدة كما في فرنسا، بفضل روح عصر الأنوار التي وجدت في الماسونية تعبيراً موازياً سيمتد نفوذه من إنكلترا واسكتلندا والولايات المتحدة حتى البلدان اللاتينية مثل فرنسا وبلدان المخروط الجنوبي اللاتينية الأميركية، أي الأرجنتين وتشيلي والبرازيل. تمت محاربة السلطة الدينية، لا الدين، باسم الروح الجمهورية وعصر الأنوار الذي اهتمت به البرجوازية وطبقة النبلاء الصغار (خاصة في فرنسا)، وخير مثال على ذلك رويسبير Robespierre الذي أقام عبادة الكائن الأسمى في خضمّ "عهد الإرهاب". وجدت هذه الإرادة تعبيراً لها لدى الماركيز دو ساد، لأسباب يختلط فيها المعتقد بالإطراءات إزاء السلطة الجديدة، فكتب: ينبغي الاستعاضة عن عبادة الله بعبادة الجمهورية، وإذاً، تأليه السلطة الجديدة. سيجد هذا المقترح تحقيقه التام في الاتحاد السوفياتي مع عبادة "الحزب الشيوعي" وعبادة لينين وستالين، وهو مثال ستحذو الصين الماوية حذوه لاحقاً. غير أن "الثورة الفرنسية" أعطت دلالة أخرى



مختلفة للنظام الجمهوري، أي الدفاع عن الأمة ضد الأمراء الذين كانوا يغزون فرنسا لإنقاذ الملك والدفاع عن مصالح النبلاء.

واجهت الديموقراطيات الغربية بعد نصف قرن من نهاية الحرب العالمية الثانية صعوبة في فهم ما يمنح الفكرة الجمهورية هذه القوة وسبب الشغف الذي غذى الصراع بين الجمهوريين والكاثوليك. وما زال من الصعب فهم الأهمية القصوى الممنوحة للمدرسة الحكومية التي تُدعى في فرنسا إلى اليوم مدرسة الجمهورية، ما يعني أنها تُعنى خاصة ببناء أطفال يتلقون تربية علمانية ومجانية ليصبحوا مواطنين صالحين أكثر منهم عمالاً فاعلين أو شباباً قادرأ على الابتكار والحكم الأخلاقي، الأمر الذي بدأنا المطالبة به في مطلع القرن الحادي والعشرين. لقد تشكّل هذا الإلهام القديم في بعض البلدان الغربية، ثم امتدّ في الفترة الأخيرة، بعد البلدان الشيوعية، إلى عدد لا بأس به من البلدان الخارجة من الاستعمار والتي بحثت عبر مزيج من النزعة القومية والكفاح ضد النخب العالمية الحاكمة عن القوة لمحاربة القوى الاستعمارية القديمة، بما في ذلك الديموقراطية "المقتترنة بها". ففي كل تبدّل مرحلي، سعى النموذج الثقافي، الذي يتمثل حامله في الحضارة الجديدة لا في الطبقة الجديدة الحاكمة، إلى أن يعطي لنفسه مشروعية تضاهي قوة مشروعية الحضارة السابقة. وهذا ما فعلته البرجوازية التي راحت تقلّد طبقة النبلاء.

غير أن هذه الصعوبة كانت محدودة في الحضارة التي أطلقت عليها اسم الحضارة "القانونية السياسية"، فقد أصرّ المؤرخون والسوسيولوجيون، وفي مقدمتهم نوربير إلياس Norbert Elias، على الأهمية الكبرى للملكيات المطلقة والاستبداديات المستنيرة التي جاءت في أعقابها بأوروبا الوسطى، في تكوين تاريخ الأزمنة الحديثة. في الواقع إنّ التأمل المشترك حول الملكيات المطلقة والثورات الهولندية والإنكليزية والأميركية والفرنسية ثم الأميركية اللاتينية، التي علينا أن نضيف إليها حركة "القوميات" في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وأسفرت عن ربيع الشعوب عام ١٨٤٨، هو الذي أّقنعنا بأن هذه الفترة الأولى من الأزمنة الحديثة عاشت وفكرت في مصطلحات سياسية. ولمزيد من الإقناع في هذا الخصوص ما علينا إلا أن ننظر إلى الدور المركزي الذي احتلته فلسفة القانون خلال هذه الفترة، المسمّاة أيضاً الفلسفة السياسية، من

مكيافيلي Machiavel وهوبز Hobbes ولوك Locke إلى توكفيل Tocqueville، مروراً بمونتيسكيو Montesquieu وروسو وكانط.

وقع أولئك الذين أرادوا أن يروا في "الثورة الفرنسية" استباقاً للحركة العمالية والثورة السوفياتية في خطأ فادح، والانتصار الفكري الذي حققه فرانسوا فورييه على تلامذة ألبرت ماثيز Albert Mathiez لم يعد موضع خلاف. حتى أنني أودّ أن نذهب أبعد من ذلك في الاعتراف بأصالة هذه المرحلة التي كانت "السياسة" لسان حالها، لا الاقتصاد والمجتمع. لأن فهم طبيعة المجتمع، وعلى نطاق أوسع الحضارة التي دعوتها الحضارة "القانونية السياسية"، يُمثّل حاجة ملحة لفهم أفضل لطبيعة مجتمعنا الذي أتى تالياً على المجتمع الصناعي. وهو أمر شاقّ علينا ما دمنا نعيش في هيمنة المجتمع الصناعي وممارساته وفاعليه وتأويلاته. ولذلك علينا أن نتذكر أن سيادة المقولات السياسية تقتنن تاريخياً بالدور المركزي للتجارة، التي كانت تقتضي السلام والأمن واحترام القوانين.

## الآلة تحلّ محلّ الإنسان

يكثّر الكلام على "المجتمع الصناعي" لدى أولئك الذين عاشوا إعادة إعمار أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية، بما في ذلك الاتحاد السوفياتي وألمانيا. أمّا الجيل السابق، الذي شهد الأزمة الكبرى عام ١٩٢٩ وتبعاتها المباشرة وغير المباشرة، وكذلك سنوات انتصار هتلر والنازية، فكان لديه إدراك أكثر سياسية ودراماتيكية لهذه المرحلة الطويلة، بخلاف أولئك الذين عاشوا شخصياً إعادة إعمار أوروبا أكثر مما عاشوا تدميرها، فيما هوون عفو الخاطر الصناعة بـ "الوثبة الكبيرة إلى الأمام" التي حمل القرنان التاسع عشر والعشرون عالم العاملين بأجر على القيام بها.

حتى أولئك الذين يشددون بقوة، مثلما أفعل في هذا الكتاب، على ألا يُعرّف العالم الذي نعيش فيه بمصطلحات اقتصادية واجتماعية في المقام الأول، يشعرون أنهم ملزمون لدى وصف الماضي القريب باستخدام تعبير "المجتمع الصناعي"؛ لا أشعر بالندم إذ كرّست بحوثاً طويلة لدراسة التطور التقني لصناعة السيارات والمناجم

والحديد الصلب، منذ ما بعد الحرب حتى أتمتها، ولدراسة وعي الطبقة العاملة في فرنسا وتشيلي وبولندا، والحركات العمالية والطلابية الهنغارية والتشيكية والبولونية والألمانية ضد الهيمنة التي مارسها الاتحاد السوفياتي على بلدانهم باسم الاشتراكية والشيوعية.

أطول صراع هدّد السلام في العالم في القرن العشرين، ألم يكن الحرب الباردة التي كانت المواجهة فيها بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي وحلفائهما في العالم برمته؟ حتى أولئك الذين حللوا هذا الصراع بمصطلح المواجهة من أجل الهيمنة على العالم ليس في وسعهم إنكار حقيقة أن النقاشات والمعارك التي دارت خلال هذه الفترة الطويلة كانت تُعاش ويُنظر إليها من منظور العلاقات الطبقيّة ومنطق الربح الرأسمالي، لكن أيضاً من منظور فعل الحركة العمالية وتقويض المنظومة الاستعمارية التي شُيّدت بدورها على يد القوى الرأسمالية ولمصلحتها.

لم يحدث في تاريخنا أن تماهى مجتمع مع توجهات وصراعات اجتماعية حُدّدت بمصطلحات اقتصادية واجتماعية مثلما حدث مع هذا الصنف من المجتمعات.

حتى أولئك الذين يقاومون مطلبّي بتحديد المجتمع أو الحضارة بمصطلحات ثقافية، وإذا بمصطلحات قيمية وحكمية أخلاقية، بمقدار ما تُحدّدها المصالح، هم يُدركون على التمام الوحدة التي تقوم عليها تلك المرحلة: جميع المناهضين للرأسمالية والإمبريالية، وحتى الذكور، وجدوا أنفسهم في مواجهة مع "جبهات" يدور فيها الصراع العام بين "معسكرين" فحسب، إذ يجد كل صراع جزئي نفسه محدّداً تحديداً تلقائياً من طرف الصراع المركزي بين طبقة الرأسماليين والطبقة العاملة. دارت حروب لا تعد ولا تحصى بين الدول التي هيمنت لقرون على حياة أوروبا، لكنها لم تنتج قط خطاباً وتفسيرات للتاريخ على القدر نفسه من مركزية وثبات صراع الطبقات، الذي نُظر إليه من أشد المنظورات دوليّة خلال هذه الحرب الطويلة الباردة.

غير أن عظمة التصنيع ونجاحه الذي لا جدال فيه، والذي وسم الحدّ الفاصل بين العوالم التي لم يبتكرها العمل البشري وتلك التي كانت من ابتكاره بصورة شبه كلية، يضعنا في حالة مزدوجة ومتناقضة. فما إن يتعلق الأمر بالكلام على صور الابتكارية الإنسانية، فإنّ حديثنا يتركز أكثر على المجتمع الصناعي. ذلك أن الصناعة لا تقتصر

على تطبيق متطلبات الحساب والنفعية على البشر، بل تقتضي من الإنسان أن يلج بكامله عالم الآلات، أي العالم الذي يُسفر عن الفعالية والدقة، لكن أيضاً عن قيود تُفرض على كينونة العامل بأسرها، وعلى جسده وروحه وإيقاعه وسرعة عمله. كأنه كان على البشر كي يتأنس العالم ويتحول ويغتنى أن يخسروا بدخولهم إلى المصانع إنسانيّتهم وابتكاريّتهم. تحتم على هذه الابتكارية في المجتمع الصناعي أن تنتقل إلى إنتاجية الآلات. وهو الأمر الذي فهمته السوسيولوجيا الجديدة حول المجتمع الصناعي فهماً عميقاً، وبخاصة سوسيولوجيا جورج فريدمان.

ركزت النقابات والناشطون السياسيون هجماتهم على الرأسمالية ساعين في الوقت نفسه إلى وضع الأولوية في صفّهم، شأن ستالين الذي جعل من ستاخانوف Stakhanov بطلاً سوفياتياً، وهو العامل الذي كان يطبق تعليمات "منظمة العمل الأميركية" من تايلور إلى فورد بحذافيرها، في حين كانت نقابة العمال في الأجيال السابقة تتهم الآلات بتدمير مهنتهم. كان ذلك صحيحاً بالطبع، لكن الحاكمين المتحدرين من عالم العمال قبلوه نوعاً ما، لانشغالهم بإنشاء مجتمع صناعي سوفياتي لم يكونوا في وارد التساؤل عما يجب أن يميّز مصنعاً سوفياتياً عن المصنع الرأسمالي، السؤال الذي لم يُطرح أيضاً في الصين في عهد شي جين بينغ، إذ كانت شيوعية ورأسمالية في آن. إنها الآلة وقد حلّت محل الآلهة بقوتها المطلقة المدعومة بالعلم والثقافة في آن، والمدعومة أيضاً في بعض الأحيان بالوطنية التي لا تختلف كثيراً في الولايات المتحدة عما كانت عليه في الاتحاد السوفياتي، عندما يتعلق الأمر ببناء "الاشتراكية في بلد واحد". مع ذلك، تبقى الولايات المتحدة بامتياز بلد الرأسمالية المنتصرة القادرة على أن تضمن بنفسها مستوى معيشة مرتفعاً لأعداد كبيرة جداً، من دون قيود سياسية ناهيك عن القيود الثورية.

ما عاد المجتمع الصناعي نموذجاً أو مثلاً. وعندما يتخلى البشر عن الولع بالصورة غير البشرية للابتكارية الإنسانية وينتقلون إلى الولع بالابتكارية بصورة مباشرة، سيُختتم حينئذ من اليوتوبيات ويُفتح زمن البشر القادرين على تأويل وجودهم الخاص كتجربة واقعية للابتكار، أي الاعتراف بذواتهم وبآخرين بوصفهم مبتكرين. لكن هل في مقدور الدرب الذي يقود من العالم الصناعي الذي خرجنا منه بالفعل

نحو العالم الجديد أن يضع حقوق الإنسان بوصفه مبتكراً فوق جميع أنماط السلطة، بما في ذلك فوق القوانين؟

خلافاً لهذا المنظور يلوح المجتمع الصناعي اليوم للمدافعين عنه كما لخصومه كعالم يحكمه المال والسلطة، وزالت منه القوة الوازنة التي كانت تعوّض سطوته، والمتمثلة في الحركة العمالية والنقابية والسياسية التي انهارت بدورها. لم يعد يُنظر إلى المجتمع الصناعي بوصفه عالم الإنتاج والابتكار، وإنما كعالم للاستهلاك، وأكثر من ذلك كعالم للامساواة والإقصاء. فهو لم يعد نموذجاً حتى بالنسبة إلى الذين أحبوه، شأني أنا، إلى درجة صار يتم فيها تخيل الحضارة الجديدة بوصفها النقيض للمجتمع الصناعي الذي بات في طور الأفول. صحيح أننا لم نقل يوماً لا من قيمة ابتكارية المجتمع الصناعي ولا من عنفه، ولا غلبة الآلات أو آلام البشر، لكن هل نستطيع اليوم ونحن على مشارف المجتمع الجديد أن نقدّم عنه تأويلاً يجعل منه أقوى تعبيرات ابتكاريتنا وأكثرها مباشرة؟

وأنا إن أردت أن ألقى نظرة فاحصة على ما دعوته الحضارات والمجتمعات التي سبقت المجتمع الذي ندخل اليوم إليه، أي الحضارات الدينية والقانونية السياسية والصناعية، فذلك بغية التهيئة الجيدة للإجابة عن هذا السؤال. ودار تفكري حول محور مركزي يتمثل في وجود رابطة مركزية، في الحضارات كافة، بين الممارسات الناتجة من ابتكاريتنا والتأويلات التي نقدمها عنها.

دعونا نشدد أكثر على جوهر ما تعلمناه للتو. لا الدين ولا القانون ولا السياسة ولا الاقتصاد ما يحكم الحياة الاجتماعية. فالمجتمع يتصوّر أثره الابتكاري ونوع الدلالة التي يقدمها هذا الأثر إما بمفردات دينية أو سياسية أو اقتصادية، تبعاً لصنف ممارساته. لم نعد هنا حيال وظائف اجتماعية، وإنما أمام صور للابتكارية الإنسانية. يسمح لنا ما تقدم أن نكون نظرة شاملة ومتكاملة عن هذه الابتكارية، وأن ندرك في الوقت نفسه الفروقات الكيفية التي تفصل الرؤية الدينية أو السياسية عن الرؤية الاقتصادية للحداثة. يرتبط وجهها هذا النمط التحليلي الشامل بالآخر بعري وثيقة. هكذا، نستطيع أن نشرح ونقول إن الدلالة التي يفرضها القانون أقل عمقاً وابتكارية من تلك التي تقدمها الآلات وطرائق الترشيح العقلاني في المجتمع الصناعي. لكننا نشعر بقوة أكبر



بأن الرؤية السياسية القانونية ذات طبيعة مختلفة عن الرؤية الاقتصادية، التي تتعارض بدورها في جميع نواحيها مع الرؤية الدينية، كما تتجلى - على سبيل المثال - عبر فكرة الجسد الثنائي للملك: جسد بشري تُحدّده السلطة ووسائل الفعل، وآخر مقدّس يأتيه حصرياً من لدن المقدّس. إذاً، أليست فكرة الابتكارية ما يتيح للحضارات، المتعددة تعدد المشروعات الابتكارية، إيجاد وحدتها، إذ تسمح بتحديد مواقع الحضارات بعضها بالنسبة إلى بعض؟ إن هذه الابتكارية في المجتمع الصناعي الفائق هي التعبير المباشر عمّا أدعوه الذات، أي الإنسان بوصفه مبتكراً، ويمضي إلى الأمام بروية وإيقاع يفرضه انبناء عالم مبتكر على يد الإنسان-المبتكر.

يمكننا الإقرار أنه في كل هيئة من هيئات الابتكارية الإنسانية، في كل حضارة، يبقى شيء من المقدّس واللغز، لكن بالتوازي، يفرض المبتكر نفسه أيضاً أكثر فأكثر. ولا بد إذ ذلك، بغية الانتقال من مرحلة إلى أخرى تليها، من نزع القداسة عن العالم المبتكر على يد الإنسان، وتعزيز صورة الإنسان بوصفه مبتكراً، إلى أن نصل في مجتمع الحداثة الفائقة إلى الإنسان-الذات، الذي تلوح لنا قدرته على الابتكار والتدمير قدرة غير محدودة. إن لتاريخ الثقافات الحداثيّة وحده نستشفها من واقع أنّ لها جميعاً حاملاً واحداً، كما المبنى الذي تحمله إيماءة هي حركة ابتكارية، فيُحمّل السقف المقوّس أو المستدير أو اللولبي على عمود دوريسي أو أيوني أو من صنع نيمير Niemeyer. وكنظرية علمية أو فكرة حول الحياة البشرية، تكون محمولة بحركة تتخطى المسافات والفروقات. إننا، الحداثيين، لا نشعر بالغرابة أمام أي ابتكار إنساني، كما المعمار يون الأتراك الذين لا يشعرون أنهم غرباء في سانت صوفيا، أو رينزو بيانو Renzo Piano الذي لا يستطيع كذلك أن يشعر بالغرابة في كنيسة لوكوربوزيه في رونشامب حيث بنى أسفلها ديراً للراهبات الكلاريس.

## بين الهمجية والإنسان المبتكر

يمكننا أن نفترض أنّ مستقبلنا سيكون صناعياً فائقاً، أي أن الآلات والأتمتة من جهة، و"قوانين السوق" من جهة أخرى، ستحلّ أكثر فأكثر محلّ المجموعات البشرية



ومشروعاتها وأشكال التنظيم الاجتماعي. نستطيع مثلاً أن نتخيل أن الأجر بوصفه ثمناً للعمل، أو الربح بوصفه مكافأة للاستثمار، سيُلغى وتُعهد إدارة المجتمع إلى مجموعات أو أفراد يحوزون وسائل التدخل في الأسواق والتأثير في السلوكات. ما الذي سيحدث، يا ترى، في حالة كهذه؟ الجواب بسيط: من جهة، ستزداد هيمنة فاحشي الشراء على "الحياة الاجتماعية"، أولئك الذين يغتنون من عمليات يزداد انفصالها عن الإنتاجية - عن طريق زيادة الدخل العقاري مثلاً، أو عمليات المضاربة، أو حتى عمليات غير قانونية أو من السلطة التي يتوافرون عليها - ومن جهة أخرى، على الطرف الأقصى الآخر من المجتمع، أي الفقراء، سنشهد تنامياً في عدد المستبَعدين والتابعين.

لن يقودنا تطور كهذا إلى أي صنف جديد من المجتمعات، وإنما إلى انفجار سيندلع بفعل تنامي أنماط اللامساواة المذكورة سابقاً، وإفقار الشباب ومن لا تتوافر لديه مؤهلات كافية، وظهور حركات سكانية لا يمكن السيطرة عليها. إننا نرى بالفعل قوة حركات الدفاع عن الفئات المندمجة وإن كان ذلك على مستوى ضعيف، كالمتعطلين عن العمل منذ مدة طويلة أو العاملين بأجر الذين يحتجون على المنافسة الآتية من المستبَعدين، أكانوا مواطنين أم أجنب.

لا أدعي أن هذه الفرضية الكارثية، بحالتها الحدية، هي الأوفر حظاً. غير أنني أعارض بهذه النظرة التشاؤمية الإرادية الاجتماعية أو حتى الإيتيقية والديموقراطية التي تشكلت بنجاح باسم الإنسان-الذات، وباسم وجوب الدعوة إلى حقوق الإنسان في إطار الإجراءات التي قام بها الأوروبيون غداة الحرب، بابتكار منظومة حماية اجتماعية وإعادة توزيع الدخل.

لم ننسَ حجم هذه السياسات الاجتماعية التي كان لها بالغ الأثر في الحياة الاقتصادية، عبر ما كان يُسمّى النزعة الكينزية، رغم وعينا بانزلاقنا نحو طور من خضوع الحياة الاجتماعية للربح الاقتصادي ولقوة الدول. فما السبيل إلى إعطاء دفع جديد إلى ما كنا ندعوه السياسة "اليسارية"؟ ما السبيل إلى نشر أهداف للسياسة الاجتماعية قائمة في المقام الأول على رؤية للبشر ولحقوقهم بوصفهم مبتكرين؟ الأمر الذي يبدو لي بمكانة التوجه التحرري الوحيد لمجتمع لا يريد الخضوع لمنطق الربح.

إن الكلمات التي أستخدمها هنا تقطع مع روح المجتمع الصناعي. فبالنسبة إلى هذا المجتمع، لا تقدم اجتماعياً وثقافياً من دون تقدم تقني واقتصادي سابق، وهو تأويل يركز على الإيمان بالعقل والمعرفة العلمية والحساب. أما اليوم، بعكس ذلك، فتزج بنا العولمة في عالم لا يُديره إلا منطق الاحتكارات الاقتصادية والإمبراطوريات ذات السلطة الشاملة، أي الاقتصادية والسياسية والثقافية معاً. ليست هذه حال الولايات المتحدة والصين فحسب، بل كذلك البلدان النفطية "الإسلامية" وبلدان أخرى ذات نزعة قومية تضاهي في شدتها شدة معتقد ديني، علماً بأن المزج بين المعتقد الديني والنزعة القومية الشديدة يُشكل صيغة البلدان الأكثر عدداً.

في الماضي، كافح النشاط الاقتصادي ومنطق تراكم الثروة الملازم له ليجد مكاناً له في هذه المجتمعات التي يهيمن فيها الموروث والعرف والمعتقد. أما اليوم، فاكتمسح المنطق الاقتصادي ومنطق ما ندعوه الإستراتيجية، أي السعي وراء القوة، كل شيء، ونشهد في كل مكان تهاوي ما يدعوه السوسيولوجيون الأوضاع "المنقولة" (ascribed). و ضد نتائج العولمة الاقتصادية والابتداعات التقنية ينبغي تبين رؤية عالمية تقوم على مبادئ كونية، ومن ثم إيتيقية وديموقراطية: إذ لم يعد كافياً المضي في عمليات إعادة التوزيع عبر الضريبة والتظاهر بضمان حماية اجتماعية ملائمة للجميع، بل ينبغي تعبئة وسائل شاملة أيضاً ضد السلطة الشاملة للربح و ضد الاستيلاء.

## المهيمنون والمهيمن عليهم والابتكارية

يحملنا الاعتماد المتبادل بين المكونات الثلاثة للحداثة إلى الإقرار بأن فاعلي الصراع المركزي في كل صنف من المجتمع الحدائي يتقاسمون المرجعيات نفسها التي تحيل على الحضارة المادية وتأويل للابتكارية الإنسانية يُقرّ بالتكاملية - التي هي صراعية أيضاً - بين قوتين ابتكاريّتين: تتأتى الأولى من الفاعل المهيمن، والثانية من الفاعل المهيمن عليه.

في حالة الفاعل المهيمن أولاً، سار التطور من مرجعية مبدأ علوي (متعال ومقدس) إلى الدعوة المباشرة إلى مبدأ ابتكاري محايث، وخاصة إلى المعرفة

العقلانية ذات الدور الأساسي في مجتمعات الحدثاء الفائقة، مقابل الترشيء العقلاني للإنتاج في المجتمعات السابقة، وكذلك قدرة المنظومة المصرفية والمنظومة العسكرية والمنظومة القانونية على تأمين عمل التجارة الوطنية والدولية. كلما زادت الابتكارية، انتقلت من السلوك الشخصي نحو تكوين منظومة من القواعد التي غالباً ما تكون غير شخصية.

أما في حالة المهيمن عليهم، فالصعوبة أكبر في تبين دورهم في الدفعة الممنوحة للابتكارية. يبدو لي أن ما هو ضروري هنا هو التنويه بتزايد نطاق الاعتراف بحقوق كل فرد ومن ثم اعتبار جميع الفئات مصدراً للابتكار. كنت قد أشرت في ما سبق إلى أن كل فرد في المجتمع الديني معترف به كحامل للمقدس، هذا ما نراه مثلاً في حالة الصليبي (أو نظيره الإسلامي) الذي يُحارب الكافر لتحرير أرض مقدسة (الأماكن المقدسة عند الصليبيين). في المجتمعات التجارية، القانونية السياسية، يُطالب بالحقوق السياسية، وبالمواطنة في المقام الأول. أما في المجتمعات الصناعية، فيأخذ التذوّت حالة مطالبة العمال بالحقوق الاجتماعية. ويجب انتظار مجيء مجتمع الحدثاء الفائقة حتى نرى الجميع يطالبون بالحق في الابتكارية "المباشرة والتامة".

لسنا هنا في معرض الحديث عن "قوة" أو "شعب"، وإنما عن ذوات يحمل كلّ منها على حدة حقوقاً إنسانية أساسية، وهو ما تُرجم في المجتمع الصناعي بمطلب "العدالة" بالمعنى الواسع للمصطلح (الذي صاغه جون رولز وتبعه في هذه النقطة كلّ من هابرماس Habermas وتشارلز تايلور Charles Taylor).

لا يُفاجئنا بالطبع أن نجد أن الفئات المهيمنة تتبنى وجهة نظر المنظومة على نحو متزايد، في حين يزداد انشغال الفئات المهيمن عليها بالتأكيد على الحقوق الشخصية، فبذلك يتجلى مستوى متزايد من الحدثاء والتاريخية بضمان وجود تقابل أكثر فأكثر تماماً ومباشرة بين نمط عمل المنظومة والحقوق الشخصية.

هكذا، تؤدي جميع الفئات الاجتماعية، سواء المهيمنة أم المهيمن عليها، وبمقتضى هذه "التكاملية"، دوراً فعالاً على المستويات كافة، في تطوّر الحقوق الإنسانية الأساسية والوصول إليها.

تجدر الإشارة إلى أن تطوّر العلوم الأساسية جاء مكتملاً للمطالب الاجتماعية

والسياسية، وهذا ما سبق وأعلنه بدأب كوندورسيه Condorcet في زمن "الثورة الفرنسية"، وعلى نطاق أوسع عدد من مفكري عصر الأنوار.

لكن لا بد من الإشارة أيضاً إلى أن اتجاهات متعارضة تطورت بالتزامن مع عوامل التكامل هذه، وأفضت إلى صراعات وأثارت حركات اجتماعية مناهضة وأيديولوجيات مناوئة للحداثة. هكذا، رأينا كيف أكد المهيمنون "حقهم الطبيعي" في إدارة التحديث، وقالوا عن الفئات الشعبية والنساء إنهم على قدر من الجهل والأحكام المسبقة يمنعهم من المشاركة في الإدارة. كذا رأينا كيف استكرت الفئات المهيمن عليها من جهتها التعارض الجذري المتزايد بين الاندماج الواجب لجماعة ما، وأنانية الفئات المهيمنة التي لا تبحث إلا عن زيادة امتيازاتها، الأمر الذي قد ينقلب دائماً إلى شعبية ثورية تفضي إلى العنف.

لكن المهم هنا ليس إقامة تعارض بين المهيمنين والمهيمن عليهم، بل الاعتراف بالتكامل بينهم، أي التكامل بين تأكيد المهيمن عليهم حقوقهم الجمعية وإقرار المهيمنين أهمية التذوّت بملامحه العامة، ولا سيما بالمعرفة والتربية. نجد أنفسنا هنا في صميم عمل السوسولوجي والمؤرخ اللذين تقوم مهمتهما الأساسية على الإشارة الدائمة إلى الاعتماد المتبادل بين الأبعاد الثلاثة الأساسية للحياة الاجتماعية، وخاصة في مجتمع الحداثة الفائقة.

## توسّع نطاق التذوّت

نشهد لدى الانتقال من المجتمع القانوني السياسي إلى التجاري ثم إلى مجتمع الحداثة الفائقة، اتساعاً لنطاق الابتكارية الإنسانية المتزايدة في طابعها "التام والمباشر"، مبرزاً مجتمعات الحداثة الفائقة بوصفها مجتمعات فاعلة في عملية التذوّت تارة، وكآلات نزع التذوّت تارة أخرى، ما يضع الرجال والنساء الذين يعيشون فيها أمام خيارات حاسمة.

لكن اتساع نطاق التذوّت يعود إلى سبب آخر. فالابتكارية، التي كانت في البداية في مستوى متدنٍّ ومقتربة بصورة شبه تامة بالعقل والفكر العلمي خصوصاً، راحت

تسلط الضوء على جوانب من الشخصية شديدة التنوع. هكذا رأينا في القرن الثامن عشر، خاصة في أوروبا، مرافقة "العاطفة" للعقل في دفاع مفكري عصر الأنوار، ولا سيما عند جان جاك روسو. وفي وقت لاحق، مع المجتمع الصناعي، اتسع نطاق المطالبة بالحقوق السياسية ليشمل الحقوق الاجتماعية، خاصة حقوق العمال، وهو الأمر الذي أتاحه الصراع الاجتماعي المنظم والتظاهرات العمالية الواسعة النطاق. وكلما اقتربنا أكثر من دفاع "تام ومباشر" عن الذات الإنسانية وحقوقها الأساسية - الحرية والمساواة والكرامة -، نعمل على توسيع نطاق مطالبنا، حتى المطالبة بالسيطرة على أجسادنا - خاصة بالنسبة إلى المرأة التي نالت الحق بالإجهاض، وبالنسبة إلى الرجال والنساء معاً عندما نالوا الاعتراف بالزواج المثلي والحق الملازم له بالتبني، أي بأسر لا تتكون من لقاء الأمشاج الذكورية والأنثوية. وكانت النتيجة الطعن في فكرة "الوظيفة الاجتماعية" كمبرر للاعتراف القانوني بسلوك من السلوكات. تشهد على ذلك الحملات من أجل الاعتراف بحقوق LGBT (المثليون والمثليات وثنائيو وثنائيات الميل الجنسي والمتحولون والمتحولات جنسياً) فضلاً عن الاعتراف بالسلوكات الاجتماعية من دون تدخل القانون.

لكن التحولات الأشد جذرية التي طالت المؤسسات بدأت بالفعل في مجال آخر غير مجال حق الأسرة. ففي حين نلاحظ انتشاراً للانتقادات الموجهة ضد السجون، وللمطالبة بإلغاء عقوبة الموت خاصة، نشهد أيضاً بروز تصورات بالغة الجدة حول التجريم والعقاب. هكذا شهدنا في أفريقيا الجنوبية والأرجنتين وتشيلي، وهي الدول التي مارست فيها المؤسسات المدنية والعسكرية عنفاً بالغ الحدة، حالات اعتراف بالذنب ومطالبة علنية بالعتف سجلتها المحاكم كعناصر كافية تحول دون اللجوء إلى العقوبات التقليدية، وبخاصة الاحتجاز. ما احتمال أن تحذو بعض البلدان الطريق الذي اقترحه عليها المؤلف المسرحي الشهير بيتر بروك Peter Brook وأن تضع المحكوم ليس في السجن وإنما في مواجهته، وجعله هو ذاته القاضي الرئيسي ما إن يكف عن الشعور بأنه مذنب (The Prisoner, 2018, créé au théâtre des Bouffes-du-Nord à Paris)

من الصعوبة بمكان مجرد التفكير في أن الصيرورة الحالية نحو تعريف ذاتي



أكثر منه مؤسساتي لما ننظر إليه على أنه الخير والشر، ستتوقف عند اللحظة التي وصلنا إليها اليوم. بل إن الطريق ما زال طويلاً أمامنا، ذلك أن الأمر لا يتعلق بالذاتية في المقام الأول، بل بالتذوّت، ولأن مجتمعاتنا بحاجة إلى الخوض في عملية تأمل طويلة قبل التوصل إلى صورة مستقرة إلى حدّ ما عن الحد الفاصل بين التذوّت ونزع التذوّت، لكن أيضاً إلى طريقة لضمان إثبات صدق أولئك الذين تسبب سلوكهم في إثارة الفضيحة في الرأي العام.

وأنا إن كنت أذهب بعيداً متجاوزاً ذلك كله، فذلك لأنني أؤمن أن في مقدورنا أن نصغي بانتباه أكثر إلى تأويلاتنا ومحاكماتنا نحن "المواطنون" العاديون، شريطة الإصغاء إلينا بوصفنا ذواتاً إنسانية، قادرة على اتخاذ القرارات بمسؤولية ما إذا وضعت أمام أفعال وحالات تُربك معنى العدالة وتضعه موضع تساؤل. مع ذلك، لا ينبغي تعميم هذه الممارسة، بل ينبغي خاصة ترك مهمة تحليل الحالات وتقويمها للمؤسسات القضائية.

لكن يجب الإسراع بقبول فكرة ضرورة إعادة هيكلة الفضاء العمومي حول ثيمة التذوّت. وقد تعلم الأوروبيون بعد الحرب العالمية الثانية العيش في مجتمع تَمَّت إدارة نصف الاقتصاد فيه، بما في ذلك التربية والرعاية الطبية والمعاشات التقاعدية، بموجب منطق إعادة التوزيع الاجتماعي وليس بمقتضى الأرباح الخصوصية.

### تفكك العالم الواقعي (عالم العيش، Lebenswelt)

إن هذا الصعود للتاريخية، وإذاً للحداثة، والبروز المتزايد و"التام والمباشر" للذات والتذوّت، يُشكّل المحور الرئيسي لنشوء المجتمعات الحداثية. لذا إن تجاهله ورفضه يعني أننا سننقاد لا محالة للسير في عكس مجرى التاريخ، وإذا الانصياع للمنطق المسبّب للشلل والمشوّه، الخاصّ بالحنين الرومنتيكي إلى عيش "طبيعي وسليم" على النقيض من إكراهات "الحضارة" وملاحمها الاصطناعية.

لكن حتى عندما نترك أنفسنا تنقاد وراء مدّ الحداثة ونسعد للتحرر من جماعاتنا وهوياتنا، ومما نعتبره في أحيان كثيرة العالم الأنثوي، أي عالم الأم والحب، لا عالم



الأب والقانون؛ فإننا نتألم إذ نصير في غربة أكبر بالنسبة إلى الأنا خاصتنا، في فرادتها القائمة في زمان ومكان معروفين، فنأسف للسعادة الضائعة، أي لتطابق التوقعات التي تُملئها علينا ثقافتنا ومجتمعنا وعائلتنا مع خبرتنا الشخصية المعيشة؛ ذلك أن بتطابقها والرضى الناجم عنه إنما تتأتى سعادتنا. إن هذا التطابق وذاك الرضى هما اللذان يبعثان الصغير المرح لدى الدهانين الذين يكررون طوال الوقت الحركات نفسها التي تعلموها، ويفعلون ما كان يفعلها القدماء.

على هذا الحنين الذي يجعلنا نتعلق بالمقربين والمقربات منا، بأسرتنا وبرفاق اللعب والمدرسة، وبالأصدقاء والجيران، وبعلاقات الحب على وجه الخصوص، عندما تمتاز بكونها شديدة الخصوصية والفرادة، وتتوافق بشدة في الوقت نفسه مع ما كنا نتوقعه منها، بما فيها من دمار ومعاناة؛ على هذا التطابق في الوحدة بين من نختاره، وبين متطلبات مجتمع ضيق الأفق ومرهق جداً في آن إلى حد التسبب في خنقنا ويأسنا إذ تنقطع سبل التطابق بين توقعاتنا وتجربتنا، ونرغم على هجر قريتنا أو بلدنا الصغيرة لمتابعة الدراسة أو البحث عن عمل... على ذلك كله، ينبغي أن نفضل مستقبلاً مفتوحاً واحتمالياً.

لكن ليست السعادة الشخصية فحسب، المعيشة أو المأمولة، هي التي دمرتها الحدثاء التي تبعدنا عن كياناتنا ووسطنا الاعتيادي لترج بنا في ركب متسارع قوامه الابتداعات والتقنيات والآلات، واللغات والشرائع. نحن لا نبتعد فقط عما كان مقرباً منا، بل أيضاً عن وسائل الفعل، عن شبكات التضامن والمطالب، عن الممثلين عنا الذين كنا نعثر عليهم أو في غالبية الأحيان، بنينهم بأنفسنا، ومعهم نسهم في عالم الحدثاء والتاريخية. لم يكن تعلقنا مقتصر على رفاقنا في المدرسة، بل معهم معلمونا والنائب عن دائرتنا وحزبه. ومع ازدياد طغيان العالم الذي نعيش فيه على بيئتنا المحلية، نزيد على نزع حب الوطن - على النحو الذي اتخذته خصوصاً في أوروبا إبان الحرب العالمية الأولى - نزع أخرى، قومية هذه المرة وأكثر دفاعية، وتنقض عفو الخاطر على أقوى أصدقائنا بدلاً من الانقضاض على أضعف أعدائنا. نفصل أخيراً عن أدوارنا ومعتقداتنا، عن يقينياتنا وإنكاراتنا التي وجهت أفعالنا خلال النصف الأول من حياتنا أو حياة أبنائنا.

ليس صحيحاً أننا نعيش اليوم على الصعيدين العالمي والمحلي معاً. فلئن اقتلعتنا العولمة بشكل مؤلم من هوياتنا وجماعاتنا، فإننا لسنا راضين أيضاً عن روابطنا المحلية التي تحول دون إحداث أي قطيعة، ونشكو أنها تبقينا سجناء.

نبدي لدى دخولنا إلى مجتمع الاتصالات والمعلومات مقاومة قوامها التعلق الذي يأخذ طابعاً دفاعياً يوماً بعد يوم بالأحزاب والنقابات والأيديولوجيات والصراعات الاجتماعية الناشئة عن المجتمع الصناعي، فمع يقيننا بضرورة التحرر منه، فإن الخوف يعترينا من الانفصال عنه، خشية الرضوخ العاجز لأسياد جدد، بعيدين منا وغير مباينين بتجربتنا في الحياة وبذاكرتنا، فضلاً عن مصالحنا.

ليست الحداثة لعبة. إنها اختيار وفرض في آن، تفتح أبواب تجربتنا المعيشة وتُغنيها، لكنها تبعدنا في الوقت نفسه عما ألفناه عندما ولدنا وعندما نشأنا، وبذلك هي تهيننا لما سنكتسبه ونستخدمه، وللعلاقة بأنفسنا وبالأخرين التي سنفقددها، وللأيديولوجيات والحوار بين ماضينا ومستقبلنا، هذا الحوار الذي نخبره جيداً في دخيلتنا وطرائق عيشنا، كما في فكرنا وآرائنا ومشروعاتنا.

جميعنا يحتفظ داخله بحنين الطفولة لحظة تنشأ الرغبة في اكتشاف آفاق جديدة وأكثر اتساعاً.

ستتاح لي فرص عدة، خاصة في الجزء الثالث من هذا الكتاب، للانهام بـ"الرفض الكبير" الذي يتم التعبير عنه في البلدان التي كانت مهيمنة ومستعمرة، ولا سيما من جانب الرجال الذين كانوا على يقين بابتكاريتهم وبأن النساء لسن سوى منجبات، خاصة في الفئات الوسطى التي وفرت لها الدول الحماية لحاجتها إلى دعمها في مقاومة الضغوط الناجمة عن تعارض الأغنياء والفقراء.

وأنا إن أقلب هنا الحداثة من وجوها كافة، فذلك لأنها في واقع الأمر لا تقتصر على وجه واحد براق، بل تحمل على وجهها الآخر مجرد رقم، لا شخصي، يُذكرنا بـ"الشيء" وبحدود مواردها. أو كما كان السوسيولوجيون والمؤرخون يقولون سابقاً بـ"الجانب المظلم للتقدم" (the seamy side of Progress).

إن الإقرار بذلك لا يعني بأي حال الاستسلام للحنين أو السوداوية أو اليأس. يعني بعكس ذلك أن نضع في الحساب أن كل سير إلى الأمام يفرض في المقام الأول ابتعاداً

عن نقطة الانطلاق، والابتعاد الأصعب الذي يمكن أن نخبره هو ذلك الذي يقطعنا عن جذورنا ويُبعدنا عن ولادتنا ليقربنا من الموت أكثر فأكثر، ومن غزو الشيخوخة وما يطرأ عليها من أشخاص وموضوعات وأفكار لا معرفة جيدة لنا بهم، ولا ثقة فيهم كتلك التي خبرناها مع أمنا وأصدقاء طفولتنا.

وأنا إن أذكر بهذه الحقائق التي تفرض نفسها علينا وتتركنا للألم وتهددنا بالإحباط وحتى بتدميرنا، فذلك لأن الحدثاء التي هي توسع وانفتاح هي أيضاً ابتعاد عن أنفسنا وانتماءاتنا وهوياتنا. علينا ألا ننسى ذلك، خاصة في هذه اللحظة الراهنة التي نقف فيها أسفل جدار ضخّم وخطير، لا نحن نعلم كيف نجتازه ولا نثق بأنه لن ينهار علينا. فالحدثاء ليست نزهة طويلة على درب التقدم المزدهر، ولا يكفي للطمئنان أن نعرف أن الصراعية الاجتماعية واحدة من ثلاثة مكونات رئيسية للمجتمعات الحدثائية. الحدثاء تمرّق وصلابة، عزلة ومشاركة واسعة، معاً وفي آن. لذا إن من الواجب علينا، إن اخترنا الاصطفاف الصريح إلى جانب الحدثاء وأنماط التحرّر الملازمة لها، أن نسعى إلى الانفتاح الكامل قدر المستطاع، بذكرياتنا وبمشروعاتنا، بعواطفنا وانفعالاتنا وبعقلنا، إذ كلما ازداد استحضارنا هذه الموارد وهذه الآمال وما يعترينا من غضب لتذليل الصعاب والأعداء، ازدادت فرصنا أن نكون حدثيين حقيقيين، أي سادة على جميع ملامح ثقافتنا ومواقفنا، وآمالنا كما سلوكياتنا.

ليس الغرض من هذا التحليل لفت الانتباه إلى الجوانب السلبية والصعبة من الحدثاء مثلما يلفت إلى جوانبها الإيجابية. غالباً ما نزعّت بلدان كثيرة، غربية وغير غربية، إلى إعطاء الجوانب الإيجابية أهميةً مبالغاً بها، مثل التقليل من آثار الهيمنة التي تُمارَس في كثير من البلدان الحدثائية. إن الغرض من هذا التحليل إظهار ضرورة وأهمية التحول النشط للفاعل في المجتمعات الحدثائية. كما لا يتوافق الموقف المعاكس الذي يقوم على النظر إلى الحدثاء بوصفها هيمنة يزداد عبوها أكثر فأكثر مع الوقائع المرصودة، إذ إن خصيصة الحدثاء تكمن في قدرة الفاعلين المتنامية على التدخل، الجمعي أكثر منه الفردي.

أصاب التشاؤم اليوم كلاً من أوروبا وأميركا اللاتينية. يرافق هذا التشاؤم منطقياً

مرحلة الصعوبات الجمة التي نعرفها. لكن علينا ألا نقف مكتوفي الأيدي بل أن نواجه هذه التشاؤمية العفوية، لأنها تُسفر عن سلوكيات سلبية تتصف بطابع "التحقق الآلي"، وتولد الانطباع بأن لا حول لنا ولا قوة وأن الكوارث لا مناص منها. لست أهدف البتة إلى التغني بأمجاد الحداثة، بل أريد أن أضع حدًا لنزعة قدرية لا أساس لها.

أودّ أن أختتم هذا الفصل بالتطرق إلى الأزمة المناخية الجسيمة التي نواجهها اليوم، وهي مسألة علينا أن نكفّ اليوم وأكثر من أي وقت مضى عن مقاربتها بمصطلحات اقتصادية. إذ إنّ العاقبة المحتملة الأشد أهمية لأزمة كهذه ستتمثل في الارتفاع الكبير في أعداد المهاجرين واللاجئين - فئتين تزداد صعوبة التمييز بينهما أكثر فأكثر - ومن ثم يترتب علينا أن نتعلم العيش مع أناس يختلفون عنا ثقافياً واجتماعياً، وفي الوقت نفسه أن نعرف كيف نجمع بين استقبالنا لأناس جدد وبين حاجتنا للتنمية الخاصة، ذلك أنه في كثير من بلدان المعمورة، وفي عدد لا بأس به من بلدان أوروبا خاصة، نجد السكان في تراجع ديموغرافي أو أنهم ينجذبون نحو المدن-العالمية، أي التجمعات السكنية الضخمة التي تتمتع بروابط قوية مع سائر العالم. أليست مناطق كشمال إنكلترا ووسط فرنسا والقشتالية الإسبانية مناطق في طور الإقفار السكاني وفقدان النشاط؟ تبدو لي فكرة التغلب على هكذا أزمة مناخية باتخاذ تدابير اقتصادية صرف متناقضة صراحة مع ضرورة تشجيع كل ما من شأنه أن يولد المبادرات ويصقل روح الابتداء لدى الأفراد.

في ما يخص فكرة أن على مجتمع الحداثة الفائقة أن يقوم بتضحيات وتخفيضات في الاستهلاك عندما تصيبه أزمة كبرى من هذا الصنف، من الواضح أنه تفسير خطأ سيؤدي إلى عواقب سلبية جداً، ومن شأنه أن يسفر عن هجرة بمعدل قوي.

كيف نسمح لأنفسنا بأن نوصي بحلول على هذا القدر من الفقر في الإلهام، في حين أننا في أوروبا لم نكد نتمكن منذ عشر سنوات من اللحاق بالمستوى الذي كنّا عليه قبل الأزمة عام ٢٠٠٧؟ أليس ما نلاحظه، بخلاف ذلك، هو أن الشباب ما زالوا يعانون من معدل بطالة مرتفع للغاية، وأن كثيراً من الخريجين الجامعيين يغادرون للعثور على عمل في بلاد طبقت سياسات أكثر فعالية؟

## مراجعة عامة بعد قراءة الفصلين الأولين

يحتوي الفصلان الأولان على الأفكار الأساسية التي استندت إليها في الكتاب بأكمله. لذا من المفيد تلخيصها على نحو واضح ومتسق قدر الإمكان، مع الأخذ بالاعتبار أنها توجه، في آن، تمثيلًا عن المجتمعات الحداثية - هذا هو الجانب "التاريخي" من عملي - وتصوري السوسيولوجي الطابع للفعل الاجتماعي وكيفية دراسته. وأودّ في ما يلي أن أتوسّع إلى أقصى حدّ ممكن في أكثر الجوانب جدّة في هذه الجهود المتكاملة من التحليل والتأمل.

١. ما الحداثة؟ وضعتُ ثيمة الحداثة في مركز التحليلات التي قمت بها (كما فعلت أيضاً عام ١٩٩٢ في كتابي نقد الحداثة الذي تربطني به دون غيره علاقة متينة)، غير أن هذه الكلمة بلغت حدّاً من الاستخدام الشائع والمتنوع يتحتم عليّ معه أن أوضح معناها عندي بدقة. كنت قد تبنّيت في كتاباتي الأولى، مثلي في ذلك مثل معظم الكتاب، والقراء على ما أفترض، المعنى الذي أعطاه تيوفيل غوتيه Théophile Gautier في فرنسا لهذه الكلمة في مطلع القرن التاسع عشر، والمعنى الذي أعطاه خاصة شارل بودلير Charles Baudelaire، ولا سيما في الصالونات. الحداثي - يقول بودلير - هو الأبدية وقد حلّت في اللحظة، شغف اكتشاف أعمق ما في التجربة الإنسانية داخل التبدلات المتسارعة للحياة العصرية.

لكننا ما عدنا نعيش في زمن بدايات التصنيع والتحديث، وما عاد سباق الخيول السريع يفتننا في عصر الطائرات النفاثة والصواريخ. نشعر في آن بأننا عمالقة تقنيّة، وأفراد - أو سكان - نتسم بالهشاشة ومهددون بالهلاك الآتي من هذا العالم الجديد التقني الذي لا نستطيع التحكم به، وسيطرتنا عليه من سيئ إلى أسوأ. لذا علينا أن نخلص إلى تعريف للحداثة أكثر نضجاً وأشدّ قلقاً.

نتفق اليوم على تحديد حالتنا كحالة "تاريخية"، أي ما عادت بـ "مادية" و "تقنية" كما يراها البعض، أو "روحية" وفق البعض الآخر. نحن نتمتع بعقلية أقلّ ميّافيزيقية، ونحدد الشرط الإنساني بما نفعله وبقدرتنا وإرادتنا بتحويل العالم وأنفسنا، لا بقدر من أي نوع، أكان إلهياً أم شيطانياً.

إن كان لا بد لي من اقتراح صورة لجعل ازدواجية الشخصية التي أتحدث عنها



باستمرار مفهومة - الازدواجية بين ما "نكون" وبين ما "نريد أن نكون"، بين "الأنا المنفعلة" و"الأنا الفاعلة"، بين الفرد أو الكائن الاجتماعي والذات، عندما يصير الموجود مبتكراً لذاته ويحوّل العالم - لاخترت صورة المرأة التي ابتكرناها بأنفسنا وفيها نرى صورتنا، لكنها صورة مختلفة عن الصورة التي لدى الآخرين عنا، أولئك الذين ينظرون إلينا ولا يعرفوننا. الشخص الذي يرى نفسه هو حقاً مبتكر نفسه، وإذا غريب عن نفسه أيضاً. إن هذه الثيمة مألوفة في الثقافة المعاصرة ألفة تضاهي ألفة ثيمة الحداثة عيناها.

إننا هنا أمام ثنائية في التجارب ليس في وسعنا تجاوزها، وتتوافق مع الصراعية المركزية في المجتمعات الحداثية. صحيح أننا نكون وفق ما يريده لنا الأغنياء والمقتدرون، لكننا أيضاً، في المقام الأول، ما تريده لنا ابتكاريتنا، بما في ذلك قدرتنا على القطع مع التمثيلات التي تلقيناها عن العالم وأنفسنا.

أود أن أتوقف للحظة أمام هذه الصورة المقلقة. إن الاختلاق الخيالي (التعبير لكورنيليوس كاستورياديس Cornelius Castoriadis) الذي لدينا عن أنفسنا ليس اختلاقاً من إله أو عملاق أو إنسان أعلى، بل إنه إعادة بناء من ذات، كأننا نكرّس حياتنا لرسم البورتريه الخاص بنا. إن مجموعة البورتريه التي رسمها رامبرانت Rembrandt على مر شيخوخته، وهذا التذكّر لثيمات من الكتاب المقدّس على نحو يدعو للغرابة في بعض الأحيان، هو ما يحملني طوع الخاطر على أن أمتنع رامبرانت لقب الرسّام الأكثر حداثة من بين الجميع. لأننا لا نكون "ذاتنا" بحق إلا عندما نكون في آن ما حلمنا بأن نكون أو ما نأسف لما لم نغدُ عليه، والفرد الذي يُسجل الآخرون والسلطات عبر أحكامهم هويته أو هوياته. خلاصة القول: ينبغي أن ينصبّ الكلام على التذوّت أكثر مما على الذات، إذ إن المسألة مسألة اختلاق وابتكار، لكنها أيضاً مسألة فقدان ذاكرة وتدمير إرادي.

هذا ما يقودني بلا تمهّل نحو هذا التوكيد: ليس المجتمع ما يكون حدثياً، بل الإنسان هو الذي يصير كذلك أو يرفض هذه الصيرورة الحداثية أو يوجّد ما يحول بينه وبينها؛ الإنسان مبتكر ذاته ومحوّل العالم. ففي مقدور كلّ منا أن يعيش حياته أو يختار أن يعيشها بأن يسلك واحداً من



الدروب الثلاث: أن يصير ذاتاً، أو أن يظلّ خارج نفسه كذات، فيعيش في مستويات أدنى من الابتكارية والقدرة على التحويل، سجين توالد هوياته، أو أن يعيشها تابعاً، مختزلاً إلى ما يريد الآخرون الأشد قوة ووعياً منه أن يكون، بالحيلولة بينه وبين أن يكون ذاتاً، أي بمنع تذوّته.

ليس علينا أن نتكلم بعد على الطبيعة الإنسانية، وإنما على إنتاج أو تدمير الإنسان بوصفه ذاتاً على يده أو يد آخرين.

٢. ما الإنسان الحداثي؟ ليس التاريخ صنيعة المجتمعات الحداثيّة فحسب، بل هو أيضاً، وفي المقام الأول، صنيعة الرجال والنساء والأطفال. بلا ريب، يصنعونه بهوياتهم وبوجودهم البيولوجي (وجزئياً بوجودهم النفساني)، لكنهم يقومون بذلك بما لديهم من مشروعات على الخصوص، وبلقاءاتهم وعلاقات الصداقة والحب التي تربطهم بغيرهم، وكذلك بإخفاقاتهم ورفضهم، وخاصة بلغتهم والوعي الذي لديهم عن ذاتهم، وحواراتهم المتسقة رغم أنها قد تظهر عكس ذلك.

وهم إذ يفعلون ذلك لا يتوهمون أنهم يحذون حذو خالقهم المفترض الذي خلقهم "على صورته" وفق ما هو مفترض. فهم لا نموذج لديهم يُرشدهم تبعاً لما تقوله المعتقدات والحضارات غير الحداثيّة، التي تُعدّ مثلاً عن معنى للفعل من دون ذاتية. وحده الله في واقع الأمر الذي خلق عالماً ويراعي مراعاةً كاملة قوانين الرياضيات، أي قوانين فكره، وهو بطبيعة الحال "بنوي"، لأنه البنية بالذات، في حين أن عيشنا وفكرنا محكومان بصراع لا نهاية له بين التذوّت ونزع التذوّت. قوة وضعف يميّزان الإنسان كذات، ذات إنسانية أكثر منها إلهية. الحداثة هي الابتعاد عن عالم الأنطولوجيا الذي أخرجنا منه إيمانويل كانط.

سأكتفي بأن أضيف على ما تقدم أنه لا يمكن النظر إلى الفعل الإنساني في الحداثة على أنه مجرد جزء من نظام العالم. ولئن كان صحيحاً أنه يتجلى في لغة ذات قوانين طبيعية، وأن السعي العقلاني وراء المنفعة العقلانية يُحدد بصورة متزايدة حقل التحليل الاقتصادي، فمن الصحيح أيضاً أن فهم السياسات الاجتماعية (وإذاً الاقتصادية) يجد تفسيره الأكثر وضوحاً ومباشرةً في نضال التذوّت ونزع التذوّت. لا أتطرق إلى ذلك كي أحيي النقاش حول الحدود الفاصلة بين الاقتصاد الجزئي الرياضي والاقتصاد

الكلبي، السياسي والسوسيولوجي، بل بغية الاحتجاج على غفلة الأكثرية الكاثرة من الاقتصاديين حيال الأزمة الاقتصادية الأخيرة، التي وصفها رئيس قديم لـ"الجمعية الأميركية للاقتصاد" بـ"المستحيلة".

لا نفلل من جسامة الصراعات الاجتماعية إن نبهنا إلى جسامة أكبر للآثار الناجمة عن غفلة مجتمع يرفض حاكموه النظر إليه كمجموعة من الفاعلين، ولا ينظرون إلى أنفسهم أيضاً إلا كوكلاء اقتصاديين. وأنا إن ذهبت حتى الحدود القصوى للحادثة، أي إلى تلك المناطق الرمادية حيث تختلط الحادثة بالجهالة أو التعسف أو العنف، وتختلط خاصة بضيا ع ابتكارية المجتمعات التي كانت وراء التسبب في سيرورة نزاع التذوّت فيها، وإذا اختفاء جميع الفاعلين الاجتماعيين، فذلك لأن الأمر جسيم جسامة استثنائية في وقت ينشأ فيه مجتمع الحادثة الفارقة. إذاً، من الضروري التعويل على تحليل بالغ الدقة للحادثة الفارقة ولفاعليها إذا ما أردنا استعادة القدرة على الفعل، التي إن غابت، فسنسقط لا مناص في هاوية لا سبيل إلى تحديد موضعها رغم قربها منا ومن عمقها البالغ.



## الفصل الثالث

### الذات الإنسانية

#### الإنسان يتكر الإنسان

لئن خلق الله في اليوم الأخير هذا المخلوق المميّز جداً، أي الإنسان الذي صنعه على صورته، فذلك لكي يكون ثمة عنصر مشترك بين الله والإنسان، الأمر الذي مهّد في الفكر المسيحي أن يصبح الإنسان إلهاً - بعد أن جعل الله له ابناً من البشر - وسيد العالم في السّراء والضّراء، مستعيناً بقوة اللوغوس، وفق تعبير القدماء. غير أن اللوغوس ليس العقل، وهذا ما أعاد فلاسفة "مدرسة فرانكفورت" اكتشافه بعد عشرين قرناً، وفهموا أن العقل، ما إن يصبح مبدأ نظام لا أداة تواصل بين الخالق ومخلوقاته، يصبح قدرة وهيمنة وتعسفاً. كلا، اللوغوس ليس عقلاً، إنه الكلمة، والكلمة هي التي توجد المعنى وإذا تُعطي معنىً لفعل من ينطق بها، سواءً كان يسوع الذي أعلن طبيعته المزدوجة، أو مريم التي قبلت المهمة التي خصّها الله بها عن طريق إيماءة وكلمة الملاك المرسل. للكلمة دور ابتكاري وتحويلي وتدميري أيضاً يضعها في مصاف العناصر المبتكر للعالم، وذلك بما تمنحه من معنىً للتجربة المعيشة، وإذاً للزمان، وللتاريخية التي هي أرقى صيغ الزمان والخصيصة التي تمتاز بها المجتمعات الحديثة. لذا إنني أولي الكلمة الأهمية الكبرى عند الحديث عن القدرة الابتكارية للإنسان، وبأكثر مما أوليها للعقل والعلم. وإن كان لا مناص من الاعتراف بأن المغامرة

الإنسانية قد أخفقت، وأصبحت المعمورة التي كانت أرض الحضارات الإنسانية مكاناً موحشاً ومقفرأ بفعل جنون البشر الذي يشبه بأثره المدمر مذبأ ضرب الأرض وأصابها بالدمار، فإن هذه المغامرة الفاشلة إن هي إلا مغامرة الابتكار وابتكارية البشر الذين منذ وعيهم بقدرتهم الابتكارية أدركوا أن ما كان يفصل بينهم وبين الحيوانات إنما هو قدرتهم الإلهية الخالصة على وهب الحياة والابتكارية بالكلمة. إن وعي الذات هذا لم يحصل لدى البشر إلا مع نجاح الإنسان الصانع الذي أسس للمجتمع الصناعي، وعلى الأخص لما ابتكر البشر المجتمع التواصلي الذي قد يُحدّد على نحو أفضل إن وصفناه بمجتمع الكلمة، أي مجتمع التأويل، وبخاصة مجتمع تحويل الكلام إلى أفعال، والأفكار إلى أعمال.

لماذا توقفت مطولاً جداً عند الابتكارية لا عند نتيجة الابتكار خاصة عند البشر المبتكرين؟ ذلك أن فعل الفاعلين الاجتماعيين وصراعاتهم حول السلطة والتواصل لم ينحصر في الموارد التي ابتكروها، بل طاول بالقدر نفسه على الأقل التمثيل الحاصل لدينا عن ابتكاريتنا الخاصة انطلاقاً من ممارساتنا عينها، أكان ذلك في المجتمعات الدينية أم مجتمعات الحدثاء الفائرة.

ليست الصراعات الاجتماعية تعبيرات عن صراعات المصالح، بل هي وفي المقام الأول صراعات تأويلية. إذ إن ما يقع على المحك في كل نقاش وكل نضال اجتماعي إنما هو التأويل الاجتماعي لابتكارية الإنسان وابتكاراته المحملة بالمعنى الثقافي وبالوعي الذي لدى المجتمعات الإنسانية عن قدرتها الابتكارية، والمحملة أيضاً بالقيم الكونية أكثر مما بالمصالح الخصوصية.

## تكوّن الذات الإنسانية

كلما زادت قدرة البشر على ابتكار تجاربهم وتحويلها وتدميرها، اقترب المعنى الذي يبحثون عنه ويسعون إلى بلوغه منهم، ومن أفعالهم وتمثيلاتهم. يظهر لهم هذا المعنى في بادئ الأمر مندرجاً في مؤسسات تكتسب نتيجة ذلك قدسية معينة. هذا ما كانت عليه الحال في المجتمعات الدينية، وكذلك في المجتمعات

التي دعوتها المجتمعات القانونية السياسية. انتهت هذا المرحلة مع قرن الثورات، ودخلت الحداثة مع ما دعوته تدمير الضامين فوق الاجتماعيين للنظام الاجتماعي، في حقبة المجتمعات المتحوّلة بفعل العمل والمعرفة والتنظيم. قلبت هذه المرحلة الصناعية، التي ما زال شطر كبير من العالم خارجها، علاقات البشر بأنفسهم رأساً على عقب. فقد كشفت لهم عن مدى قدرتهم ووعيمهم لكنها جعلتهم أسرى أعمالهم أيضاً، وأسرى الترشيذ العقلاني والحساب وإرادة قوة حاكميهم. ولئن قضى المجتمع الصناعي على العالم الماورائي، فإنه أخضع الأفراد والجماعات لمتطلبات الإنتاج والسلطة. لذلك إن العالم الذي أوجده العلم وريادة المشاريع والعمل دمرته الحرب والنزعات الشمولية والأزمات المالية. وتمّ التلاعب بـ "الرأي العام" الذي تشكّل مطلع الأزمنة الحديثة، واستعيز عنه بالبروباغندا والدعاية تحت مسمى "التواصل". حتى الإنسان المبتكر للآلات تحوّل أيضاً إلى آلة سلطة وريح وحرب. ذلك أن العالم كان لا يزال محكوماً بدول تمثل في آن للإرادة الشعبية ولمجد قادتها.

لعبت العولمة دوراً أكبر من دور أي تحوّل علمي أو تقني في إدخال العالم في مرحلة جديدة. فبعد أن تماهى بالطبيعة وبالعالم الماورائي، ثم بصنيعاته من مؤسسات وآلات، اكتشف العالم نفسه بالوعي الذي لديه وبنظراته إلى نفسه كمبتكر إلى جانب كونه مستهلكاً ومستخدماً لنفسه. دفع هذا الاكتشاف الجديد البعض إلى وصفه بـ "الإله"، لكن الإله أبدية وثبوت ووجود مطلق، في حين أن الإنسان الحداثي ووعي وشك، يسكنه القلق وتحركه المخيلة. الإنسان، بخلاف الإله، فاعل يقوم بعملية تشكيل للذات (selbstbildung) لا تفتأ تزداد قلقاً وشكاً.

الإنسان-الذات هو نقيض الإنسان-الطبيعة والإنسان-الحياة والإنسان-الهوية والجماعة. أزاح إنسان-الذات العالم الماورائي ووضع محله النظرة الداخلية للوعي، وهو في انفصال مستمر عن نفسه كتجربة وشديد الحذر من سطوة الموروث والتأويلات التي تتناوله وتاريخه، وتأتيه رواية من مربيّه أو من الكهنة أو الملوك أو من معلّميه في المدرسة. الإنسان-الذات انقلب من التجربة إلى الوعي كانقلاب الرسم من الموضوع إلى النظرة.

كلما ازداد الإنسان الحديث ابتكارية ووعياً بكونه ذاتاً (وليس موضوعاً)، ازداد



انفصاله عن آممع آآاربه الآي آبرها بالنقد والكآبة والشكّ واآشفاف الآآر. كلما اشآء وعيه بالابآآكارية الإنسانيّة، قل آعلقه بالأوضاع والكائنات الواقعية. لآء اخآفآ الآظمينات وأنواع الآماية الآي كانت الأديان والأعراف والمؤسسات آآكفل بها، وما عاد البشر ينآذبون إلى آير البآآ الحر عن ذاتهم. يرتابون بأمآهم وبمؤسساتهم، وآآى بآنسهم (leur sexe)، بل إنهم باتوا يشعرون بأمان أكبر في لا يقينية اختلاط الأآناس مما في الآءوء الفاصلة والواضآة الآي آنآم عن الهوية. وآزءاء الصعوبة الآي يواآهون في الاختيار بين لا مآءوءية النظرة و"مآءوءية الواقع". لآا إن آءرآنا على الآوء عن آقوقنا الأساسية وآوسيع نطاقها مشروطة بنظرة نقدية مستمرة لمعاييرنا وممارساتنا الآي فرضآها الأعراف والمؤسسات. لآء آلت الآات محلّ الآماءات مثلاً حل البشر كأفراد محلّ الإنسانية ككل والشبكات الآآماعية محلّ الأحزاب السياسية، إلا عآءما آتعلق الأمر بآسبير بعض المهمّات ذات الطبيعة المادية، مثل آنظيم الآآخابات.

لا ينبغي لهذه المقولات أن آثير البلبلة فينا، فنآن على ألفة معها أكثر مما نعتقء. عليّ أن آآترم قوانين بلآي أو البلد آآآ أعيش، لكنني أيضاً ناآب، أي أنني أبآكر القوانين الآي ألآزم آطبيقها لاحقاً، سواء كنت من الأكثرية الآي صوتآ لها أو من الأقلية الآي كانت آعارضها. فأنا أنصاع للقانون وفي الوقت نفسه أصوغه أو أعارضه. آذا الآلباس هو الآي يسم ازءواجية آيموقراطيتنا، وهو الآباس آعيشه الأكثرية والمعارضة معاً. من آهآي، آمآنى أن نعيش في ازءواجية من الطبيعة نفسها في المدرسة أو في المستشفى. ففي آاتين الآالآين، أي آاتين المؤسستين المرهونآين لقواعد ثابتة، على كلّ منا أن يكون أيضاً آاءراً على الآءآل لآءءل أنماط الآواصل والسلطة. لا يمكننا آآآار بلد ما آيموقراطياً ما لم يُآآ للآمال في مآآآبهم أو ورشهم، وللمآلمين والمآلمين في فعاليآهم الآربوية، وللأطباء ومآءمي الرعاية والمرضى في المستشفى، إمكان الآءآل في آياة آهذه المؤسسات وآأكيد آقوقهم بصفتهم مواآنين. كيف لنا أن نعدّ أنفسنا آيموقراطيين إن نآن لم نطالب بآآنا في أن نكون مسموعين وفي أن يُصغى إلينا عآءما نناقش آوجهات وأنماط آنظيم المدرسة والمستشفى؟ وأنا إن أعالآ آممع آهذه المسائل بهذه الآءدية، فذلك لأنني سبق وءافعت عن فكرة آلاصآها أنه

يقع على عاتق الحركات الاجتماعية الجديدة أن تذود عن الديمقراطية وتوسع نطاق تعريفها وتطبيقها لتشمل المجالات الرئيسية للحياة الاجتماعية.

لا نقصد بالذات الإنسانية الفرد أو الدور الاجتماعي. غالباً ما تكون شخصية "الإنسان العظيم" وفعله بعيدين كل البعد أن تندرج فيهما الحقوق الإنسانية الأساسية والقرارات التي تذود عنها. من السهل الإقرار بأن رجل دولة أو فيلسوفاً أو قائداً عسكرياً قد لا يكون على مستوى المهمات الموكلة إليه، لا، بل إنه قد لا يفهم ما الذي على المحك في الوضع التاريخي الذي يجد نفسه فيه. من السهل أيضاً ملاحظة أن هذه الشخصية أو تلك الجماعة قد تضطلع بدور مجتمعي أشد أهمية من شركائها أو خصومها. بمصطلحات أخرى: قد يكون هذا الفرد أو تلك الجماعة فوق الصورة التي لدى الرأي العام عنها، أو دونها. حتى أن بعض الأفراد ممن يشغلون مكانة ويؤدون دوراً لا يجذب الانتباه في شيء قد يهروننا ويخلفون لدينا أثراً غامراً لسلوكياتهم ورهانات فعلهم التي تضعهم في المكانة الأعلى للمجتمع أو الحضارة. أكرر وأقول إن القضايا المطروحة في وضع ما أو صراع معين هي التي تُعين مطلب التدوّت، وليس المكان الذي يشغله هذا أو ذاك داخل التنظيم الاجتماعي. حدثت اكتشافات كثيرة عن طريق المصادفة السعيدة، وكذلك يمكننا أن نلاحظ كيف أن الظروف والملابسات قادت كثيراً من الأفراد، رغماً عنهم تقريباً، إلى الارتقاء نحو أدوار استدعاها منهم التاريخ أو المجتمع في لحظة ومكان معينين.

غير أن الفرد أو المجموعة لا يمكنهم لعب دور الذات، أي أن يكونوا فاعلي تدوّت طوعيين، ما لم يتشكل لديهم الوعي بالحقوق الإنسانية الأساسية ذات الصلة بظرفهم، التي تتطلب منهم قدراً ذا أهمية استثنائية من الوعي ومن اتخاذ القرار.

من الصعوبة بمكان تقديم وصف دقيق للحوادث التي يفضي فيها اللقاء بين ظرف وفاعل إلى ابتكار مفعول تدوّت من شأنه أن يؤدي إلى تحويل في دور وخبرة المشاركين الآخرين في هذا الحدث. ما يمكن قوله بدقة وسهولة في المقابل هو أن الذات لا تنتمي بطبيعة الحال إلى نظام السياسة والاقتصاد، فضلاً عن مجال الحياة الخصوصية. تولد الذات من ظهور أكثر القضايا أهمية داخل شبكة من الممارسات الاجتماعية في صنف معيّن من المجتمع. وأياً كان صنف المجتمع (دينياً أم سياسياً أم

عسكرياً أم اقتصادياً أم تضامنياً أم في خدمة الحقيقة)، إن معنى الفعل الذي يتكرر الذات مرهون في المقام الأول بحضور القضايا الأشد أهمية في هذا المجتمع وبالوعي الذي لدى الفاعل بانخراطه في ظرف يتيح له بلوغ القضايا الأشد أهمية، أو على العكس تدميرها. يبقى الأكثر أهمية في جميع الأحوال هو الوعي لدى الفاعل بالقطيعة بين المنطق الاعتيادي للظروف التي تستلزم تدخله، وبين القضية التي عليه أن يستجيب لها بإجابة ابتكارية وتحررية.

إن ما يسمح بتقويم الدور الإيجابي أو السلبي لتدوّت فعل ما هو مدى القطيعة التي يحدثها هذا الفعل مع منطق الفعل الذي يتوقعه المشاركون. لذا قد يُخطئ من يتدخل حول دلالة هذه القطيعة أو حتى طبيعتها، لكن لا يمكنه أن يخطئ، إن كان بالفعل مبتكراً للتدوّت، حول معناها العام، أي أن يتدخل في مستوى معين من الواقع، منطق فعل من مستوى أعلى.

قد لا يعترف بالمعنى الحقيقي لمثل هذه التدخلات، لكن عندما يحدث ذلك، بفضل منظوريتها على وجه الخصوص، تكون ردود فعل الرأي العام القريب منه والبعيد شديدة القوة في غالبية الأحيان، وقد تصل إلى الغلو في تقدير مستويات وعي الفاعل وتدخله.

لدينا يقين شبه تام بأن في مقدورنا تخطي جميع القيود التي كنّا أسراها ما إن نعي أننا دخلنا في مرحلة الحداثة الفائقة. وتبين لنا حينئذ ازدواجيتنا على نحو واضح: لدينا جميعاً الوعي بهوياتنا وانتماءاتنا وخياراتنا، ووعي آخر بعمق التحوّل المتزايد في حياتنا الفردية والجماعية بفعل المعارف والإرادات والأهداف الجديدة. ما عدنا حداثيين، بل حداثيين فائقين، وما عاد أحد يُصغي إلى العلماء والمفكرين الذين وضعوا الحدود التي ليس في استطاع البشرية تخطيها.

غير أن التغير الذي طرأ وأثر فينا أشد الأثر هو اختفاء المقدّس من تجربتنا ومنوال فهمنا.

هكذا نفهم الانتشار المطرد منذ بضعة عقود لثيمة انحدار المجتمع وتفككه. لكن لا يمكن لإنكار الواقع هذا أن يدوم، ما إن نعي أننا من ابتكر الأخطار التي تبعث القلق فينا، وأننا لا نستطيع في الوقت نفسه أن نتخلى عن إنشاء السلع والخدمات التي سبق

وابتدعناها. ما عاد في مقدورنا التخلي عن إيماننا بقدرتنا على الابتكار واستعمال معارفنا، وإلا واجهتنا مخاطر جمة. دول عدة تُعطينا منذ بضعة عقود الانطباع بأنها تخلت عن فهم نفسها وحتى عن كيانها. لكن مَنْ مِنّا يصدّق إمكان انتحار عالم منهار مسبقاً.

أوضح مثال على هذا الطرح هو رفض الرأي العام للقادة و"الطبقة السياسية" الذين تتهمهم بالإخفاق فضلاً عن الفساد. والسبب في ذلك أننا نريد أن نستعيد من جديد وبأسرع ما يمكن الثقة بأنفسنا وبمستقبلنا.

إن هذا التأويل يتعارض كلياً مع فكرة الدهرنة التي لقيت رواجاً كبيراً خلال حقبة طويلة. كأن أوهام العالم المقدّس والإرادية السياسية أو الاقتصادية ستبدد من تلقاء نفسها داخل العقلانية الأداتية للمصالح، التي يمكننا توسيع نطاقها حتى الإدراج العقلاني لأهمية "الخير العام". إنّ علينا أن نأخذ وجهة معاكسة كلياً، نحو الحقوق الأساسية للذات الإنسانية، أي في اتجاه البشر بوصفهم مبتكرين ومحوّلين، لكن أيضاً مدمّرين لأكبر عدد ممكن من تجاربهم ونشاطاتهم وحتى مشروعاتهم. فنحن لا نتنقل من عالم المقدس والمجد والبطولية إلى منطق المصلحة والرفاهية، بل إن انتقالنا يحدث - بحركة معاكسة - من السياسة إلى الأخلاق، وإلى مفاوضات تتناول تأكيد الحقوق الأساسية التي نعترف بأنها المبدأ الأوحد لشرعية القوانين والسلطة. لا أعني أن علينا أن نعلّق أملنا على المؤسسات والسلطات ما إن تكون مستعدة للاعتراف بالدور الرئيسي لهذه الحقوق الأساسية؛ أرصد خلافاً لذلك في مجتمعاتنا حركة فصل اجتماعي (désocialisation) كبيرة وتراجعاً لقدرة الدولة على التدخّل أمام شبكات العلاقات البينفرديّة التي نشهد نموّها في المجال الاقتصادي (كما في برشلونة مثلاً، حيث اكتست هذه الشبكات أهمية كبيرة جداً) كما في حالات العمل التضامني والمساعدات الإنسانية.

ما أوكدّه في المقابل أن هذا الدفاع عن الحقوق الإنسانية الأساسية هو الحدّ الأقصى، أي الأكثر مباشرة، للتدوّن الذي "يؤوّل" في مجتمعنا التواصل ما كان يُمثّله البحث عن "العدالة الاجتماعية" في المجتمع الصناعي و"سيادة القانون" في المجتمعات التي دعوتها القانونية السياسية. إن هذا التأويل لمراحل الحداثة مهمّ أهمية

التأكيد المباشر للحقوق الأساسية للذات الإنسانية.

ثمة فارق كبير بين "هيئة" الابتكارية الإنسانية أو التعبير التاريخي للذات وبين "القيمة": إن هذه الهيئة أو التعبير هي في حضارة معينة قوة التجربة نفسها. هنا نفهم ونفكر ونناقش بمصطلحات سياسية، وهناك بمصطلحات اقتصادية. لذا إن "بناء الواقع" إن هو إلا نتيجة لممارسة اقتصادية مهيمنة، لكن أيضاً للطريقة التي يدرك بها المجتمع حاجاته. وعندما أقول إن المجتمع التجاري، ولا سيما في عصر الإرساليات والاكتشافات الكبرى (القرنين السادس عشر والسابع عشر في أوروبا)، لديه وعي قوي بالمشكلات التي يطرحها أمن المسافرين والبضائع، أنا لا أتكلم هنا على مجرد آراء ومطالبات. ألاحظ فحسب أن على ملك إسبانيا مثلاً أن يضمن أمن سفنه التي ستعود إلى الموانئ الإسبانية محملة بالمعادن الثمينة.

بين التجربة المباشرة لوضع وبناء نموذج مجتمعي يلبي الحاجات المركزية لهذا المجتمع ارتباط وثيق. كذلك إن الصراعات الاجتماعية تتموضع - كما ذكرت سابقاً - داخل هذا الكل التقني الاقتصادي والسياسي الثقافي الذي يصوغه النمط الاجتماعي للإنتاج.

علينا عندما ندخل في مجتمع جديد، وهذا ما فعلناه منذ نهاية القرن العشرين، أن نتعلم كيف ينبنى المجتمع الجديد، ذلك أن ما خبرناه عن المجتمع الذي كنا نعيش فيه ونشتغل عليه لم يعد ذا فائدة لنا، فسنن المجتمع الجديد بالنسبة إلينا مثل لغة أجنبية لا دراية لنا بها. ولا يكاد ينفعن أن نوصي الوافد الجديد بالحصول على تكوين "عملي"، ذلك أن الممارسات الاقتصادية أو التقنية الجديدة والبناء الاجتماعي للمجتمع - أو حتى للحضارة - تربطها جميعاً عرى وثيقة لا تقبل الانفصال.

يعلم جميعنا مدى صعوبة عملية التعلم هذه التي تحملنا على اكتشاف فضاء تقني جديد جدة تامة، وعلى اكتشاف أخلاق وعدالة مختلفتين عن الأخلاق والعدالة المعهودتين لدينا. لكننا نعلم أيضاً أن أي حركة اجتماعية، التي هي تعريفاً فعل إرادي، لا يمكن أن تنشأ إلا عندما تأتي جواباً عن ظرف موضوعي. إن التمييز بين الموضوعي والذاتي يتنوع بتنوع صنف المجتمع، هكذا اعتدنا بالفعل أن نوول بمصطلحات ذاتية - من "علاقات إنسانية" و"تواصلية" - مشكلات جرت العادة أن نحددها



بمصطلحات موضوعية.

وصولاً إلى أن نكتشف ببالغ القلق - هو ما صرنا نحزره بالفعل - أن ما كنا نعدّه صلباً صلابة الرخام إنما شيدته التمثيلات والمناقشات والتسويات التي تهرم وتختفي بسرعة لا مثيل لها. من ذا الذي لا يزال يصدق علموية فريدرك وينسلو تايلور F. W. Taylor الذي كان يتكلم في بداية التصنيع الكبير على "الطريقة الأفضل والوحيدة" للعمل ("The One Best Way")؟

ليس من قبيل المصادفة أنني ذكرت مثال الإدارة الصناعية المعروف لدى الجميع، وهي التي وجه إليها معلّمي جورج فريدمان نقداً جيداً وعدّها تعبيراً عن الوعي الطبقي للإدارة التي كانت تسعى وراء تعظيم الربح أكثر مما وراء الترشيده، مثلما دافع العمال، الذين درستهم مدة طويلة، عن استقلاليتهم المهنية ضدّ الإدارة. فهوّلاء وأولئك كانوا فاعلين رئيسيين للمجتمعات الصناعية التي تمثّل التحدي الأبرز فيها في ابتكار عالم تقني وتوسيع نطاقه على يد الإنسان الصانع.

في الجزء الثاني من هذا الكتاب، سأحاول أن أجيب بدقة عن السؤال التالي: ما رهان الصراعات الاجتماعية في مجتمع الحداثة الفائقة؟ لكنني أود أن أستبق الإجابة ببعض الشيء وأقول: إنه الوعي الذي أصفه بكل تصميم بالوعي "التام والمباشر" بالابتكارية الإنسانية. هكذا نشهد بروز معسكرين متعارضين: معسكر القادة وأولئك الذين وقعوا تحت إغراء منطقهم، والذين يريدون إقامة رابطة مباشرة ووثيقة قدر الإمكان بين النموذج الثقافي لهذا المجتمع والمطالب الفردية الأكثر إلحاحاً، أي تلك المطالب المتولدة من المصلحة والرغبة، وعلى المقلب الآخر، نجد جميع من يسعى عبر تقويم النتائج إلى الاعتراف بهيئة التذوّت التي تتوافق على نحو أفضل مع الظرف التاريخي المعني.

إن هذه الثيمة ذات أهمية عملية كبيرة رغم التجريد البادي في صياغتها. وعلى أولئك الذين يتمسكون بروية المذهب النفعي استكمالها على المستويين الاجتماعيين الأعلىين اللذين ذكرتهما للتو. نستطيع أن نتوقع ردود فعلهم. يقوم الأول على اختزال الخيارات السياسية إلى نموذج "الحكومة الصالحة" تبعاً لعنوان الجدارية المشهورة للورنزيتي Lorenzetti في قصر الجمهور بيسيينا: إقامة السلام والنظام، وهو هدف نألّفه



لأنه هدف جميع المجتمعات التي دعوتها المجتمعات القانونية السياسية. من جهة أخرى، نشعر بوضوح تام أن قيمة الحقوق الاجتماعية، المركزية في المجتمع الصناعي، قد انزاحت وحلّ محلها الدفاع عن حقوق الفرد الذي يتّخذ بدوره جهتين متعارضتين: إما البحث عن هوية، وإما اعتراف الآخر. يجب في حضارتنا الجديدة أن "نعرف عمّا نتحدث" كما في جميع الحضارات الأخرى، وبدقة أكثر ينبغي أن نُحدّد الثيمات التي تأخذ رمزية معينة وتسعى المشاركة السياسية إلى الانتظام حولها.

## من فوكو I إلى فوكو II

صارت قيمة الذات والحقوق الإنسانية الأساسية المرتبطة بها ارتباطاً وثيقاً مألوفة لدينا إلى درجة نسينا معها الرفض العنيف الذي جوبهت به منذ نصف قرن، أي سنوات القطيعة الكبرى مع الثقافة والمجتمع الصناعيين. كانت الغلبة وقتئذٍ لليسار الفكري الذي كان قريباً بما يكفي من السوسيولوجيا الوظيفية الرسمية التي انتظمت حول فكرة احتياجات النظام الاجتماعي، بالإضافة إلى فكرة أن هذا النظام كان في خدمة الأقوى، الأمر الذي كان ضبابياً بما يكفي كي لا يثير سخط أحد. أمّا الفكر الماركسي الذي كان يواجه صعوبات جمّة للبقاء، فكان أكثر صرامةً لأنه كان يضع في صلب اهتمامه نقد الربح الرأسمالي واستغلال عمل القوة العاملة، وليس نقد النظام الاجتماعي.

أدت هذه "الوظيفية اليسارية" إلى غلبة النظام المهيمن إلى حدّ تعذّرت معه أيّ حركة اجتماعية وبدا النقد الاجتماعي كأنه يسهم في تعزيز هيمنة أصحاب الامتيازات فضلاً عن مثقفي الطبقة الوسطى. في هذه الفترة بالتحديد، ادّعى أنصار الشعبوية اليسارية المتطرفة أن المعرفة هي في المقام الأول قوة، وأن العالم الرأسمالي يدافع عن مصالح الصناعة النووية متذرّعاً بالعلم.

هكذا، لم تكن أيّ فكرة عرضة إلى قدر من الإدانة يُضاهي ما لقيته فكرة الذات. حتى أن البنيوية - بعيداً من المجالات الفعلية لتطبيقها، مثل الألسنية البنيوية على يد

رومان جاكبسون Roman Jakobson خصوصاً أو الإناسة النبوية لكلود ليفي - شتراوس، وكلاهما كان بعيداً بحكم طبيعة عمله من تحليل المجتمعات الصناعية التي كانت في أوج انحدارها بعد "سنوات الرصاص" التي أعقبت مايو ٦٨ - أقصت فكرة الفاعلين الاجتماعيين لمصلحة تحليل للرأسمالية مقتصر على فكرة منطق الربح، وبالتوازي مع ذلك كانت تعلّم ضرورة الفصل الكامل للارتباط بين دراسة الأعمال المعرفية وبين الذين كتبوها، الأمر الذي أفضى في مجال العلوم الاجتماعية إلى تصور كلاًني للنظام الاجتماعي أثار حماسة موجات كبيرة من المثقفين والسياسيين تجاه الميليشيات الكاستروية، حتى عندما كانت تفضي إلى تأسيس أنظمة حكم وفق النموذج الماوي التي دمّرت جميع أنماط الفكر والفعل الاحتجاجي. إن عالمية هذه المعركة ضد النظام القائم، بعد تحديده كنظام مهيم، كانت تقود إلى نقد معمّم - إذاً غير محدّد - لجميع المكونات الوظيفية للحياة الاجتماعية، من هيمنة الرأسمالية المالية إلى شروط الحياة المدنية والسجن والتعليم وجميع آليات إعادة إنتاج اللامساواة، وبخاصة الامتيازات الممنوحة للمعلمين في مجالات التعليم التجريدية مثل الرياضيات والفلسفة. دفعت هذه المقاربة "الخمير الحمر" في كمبوديا إلى ذبح جميع الذين تلقوا التعليم الثانوي على النمط الغربي. تضمنت حملات الرأي اليساري في تلك الفترة، بطبيعة الحال، عناصر نقد اجتماعي، لكن مستواها كان ابتدائياً جداً، ودون المستوى الذي توصل إليه قبلها بكثير ماركسيو "مدرسة فرانكفورت".

يتميّز ميشيل فوكو Michel Foucault بجودة بحوثه، وبحضوره المكثف في خضمّ أشد الأفعال دلالة على هذا الفكر النقدي المفرط. سطع نجمه في بادئ الأمر في جامعة فانسن، واختير لاحقاً، بعد إقامة طويلة خارج فرنسا، في Collège de France. إن لدى فوكو كل ما يدل على أنه الممثل الأشد أصالة - والأفضل دراية - للحركة التي يحلو لها أن تعرّف نفسها كنقد جذري للنزعة الإنسانية المفترضة عند جان بول سارتر. والحقيقة أن الاتجاه الذي كان سائداً خلال تلك الفترة التي تزامنت مع انحدار عهد إعادة الإعمار الدؤوب والذكي لما بعد الحرب، أي بعد الفترة العشبية والدراماتيكية للحروب الاستعمارية الفرنسية أيضاً، تمثّل في حظر جميع أنماط "النزعة المثالية" - من هذه الكلمة علينا أن نفهم المناداة بالاحتمية الاقتصادية الصارمة - ولا سيما في

الحياة الثقافية الفرنسية التي تمكّنت من ممارسة نفوذ فكري كبير، خاصة في الولايات المتحدة. كان في وسع القارئ اليقظ أن يلحظ وسط هذه المعمعة أن فوكو احتفظ لنفسه بمسافة كبيرة عن الخطاب المادي الشائع الذي لا يولي إلا القليل من الاهتمام للفاعلين وللابتكار الثقافي كما السياسي.

لكنّ ميشيل فوكو هو نفسه الذي قطع، بعد أن شقّ دربه الخاص، مع الفضاء الفكري الذي عُرف به، وبعد أن أوقف مشروعه في تاريخ الجنسية، أعاد الدفق إلى تاريخ ثقافي للذات، مع الإبقاء على بعض عناصر النقد اليساري للنظام المهيمن. اختار لهذا الغرض الانطلاق من الفكر الهلنستي وحتى المسيحية الأوائلية، وتوجّه بالحديث أولاً إلى الطلاب الأميركيين الشباب، ولا سيما في جامعة بيركلي، المركز المرموق للبحث العلمي والفكر النقدي ليسار المتطرف، الذي أعطى دفْعاً قوياً لمبحثه حول شكل جديد للتذوّت، أي "ثقافة الذات" التي تُعرّف بالتعارض مع معرفة الذات. هكذا أصدر في سنوات قليلة عدداً هائلاً من النصوص التي بذل طلابه المقربون جهداً يستحق الإعجاب لنشرها لاحقاً في *Dits et Écrits* [أقوال وكتابات]، وفي *Cours du Collège de France* [دروس الكوليج دو فرانس]، وفي قمة أعماله *Conférences de Berkeley* [محاضرات بيركلي] التي أقيمت في أقسام متنوعة من جامعة بيركلي - الفلسفة والتاريخ والفرنسية - ونُشرت بفضل زميله الأميركيين هوبير دريفوس Hubert Dreyfus وبول رابينوف Paul Rabinow.

إن القلب الذي أحدثه فوكو هائل، ويشهد أن المجتمع بلغ فكراً طور الحدّاءة الفائقة. نستطيع القول في هذا الخصوص إن ميشيل فوكو، بالقطيعة التي أحدثها مع فكر وسياسة العصر الصناعي، كان أول مستكشف لتذوّت بلغ من الصرامة ما يكفي للارتقاء بالفكر والفعل في القرن الحادي والعشرين إلى العلو الذي بلغته الحركة العمالية في القرن التاسع عشر (خاصة الماركسية) وفلسفة العقل والأنوار في القرن الثامن عشر (من ديكارت إلى جان جاك روسو). لقد ابتعد نتاجه الفكري في نهاية المطاف عن الفلسفة، أي عن فكر ميّال نحو مشكلات المعرفة في المقام الأول، ليتناول علّة "الابتكار"، وهو مفهوم مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالحدّاءة العلمية والاقتصادية والسياسية لمجتمعات الحدّاءة الفائقة التي تمتدّ جذورها حتى "الثورة الفرنسية"

ومرحلة التصنيع الكبير وتفجّر الحركات الاجتماعية.

إن ما يطيّب لي أن أدعوه تاريخ الذات مليءً بالقطيعات والانقلابات، الأمر الذي نبّه إليه فوكو غير مرّة، وأودّ أن أصوغه بدوري أيضاً، لكن ليس انطلاقاً من الأساس الذي انطلق منه، أي الفكر السقراطي والأفلاطوني، وإنما من نتاجه الفكري الشخصي، خاصة من أعماله الأخيرة (ولا سيما من محاضراته التي ألقاها في جامعة فيكتوريا بتورونتو وكلية دارتموث، وقبلها بقليل في Collège de France بداية ١٩٨٢ عندما تطرق إلى مفهوم "شجاعة القول" (parrèsia) الذي يذهب بما يمكن دعوته الفلسفة الأخلاقية إلى أقصاها، وذلك بتجاوز فلسفة الحقيقة من دون إلغائها. أعار فوكو اهتماماً خاصاً للنقّلة، القائمة على الاستمرارية والاتصالية، من فكر الحقيقة إلى فكر الخلاص الذي مثّله المسيحية، والتي كانت موسومة في بداياتها، بما في ذلك في أعمال القديس أوغسطين، بالتعارض بين عالم الخطأ وعالم الأنوار والحياة الذي شرّعت أبوابه عند المسيحيين عبر رسالة يسوع المسيح.

حتى أنّ فوكو أدرج في "شجاعة القول" البحث الدقيق عن إرادة الذات الضرورية للتوصّل إلى النور لكنها تفتقر إلى المعنى عند كتاب المسيحية الأوائل ما لم يُنطلق من الإيمان المسيحي بالنور.

أسعى في هذا الكتاب إلى وصف انقلاب آخر، الانقلاب الذي بعد أن انطلق من رفض العالم البشري لبلوغ نور العالم الرباني انتهى إلى تحويل عالم السقوط إلى عالم الابتكار عبر العمل والابتكارية والوعي بالذات، فكان أولاً عالماً دينياً ثم أصبح عالماً سياسياً وأخيراً صار عالماً يحكمه المجتمع الصناعي، إلى أن تنبّه البشر ووعوا وعياً تاماً ابتكاريّتهم الخاصة عبر التماهي بسيرورة تذوتهم، وتأويل أنفسهم ليصيروا مبتكري أنفسهم.

ندرك من هذه المراحل المتعاقبة إلى أي حدّ لم تكن الحقيقة الغرض الرئيسي للحياة ولا الخلاص أيضاً، وإنما ما نشعر به ونرغب فيه على أنه تحرر (انظر: المحاضرة الخامسة في تورونتو).

لكن في حين أن الفضاء الذي حلّله فوكو، الممتد من سقراط حتى ولادة العلوم الإنسانية "الطبيعية" (الفيزيولوجيا والاقتصاد وعلم النحو، المعروضة في كتابه الكلمات

والأشياء)، ظلّ محكوماً بثيمات من المدينة، وإذاً من النظام الاجتماعي والحقيقة، أي من المعرفة، فإن التاريخ الذي أسعى إلى فهمه هو تاريخ ذات حدثنا الفائقة، البعيد كل البعد من الانهمام المركزي بالحقيقة الذي فرض نفسه على اليونانيين القدماء الذين كانوا يعيشون مجتمعهم بوصفه نظاماً وقوانين، ومدينة حرة (المحاضرة الأولى في تورونتو). هل من مبالغة في الذهاب عكس ما تقوله أقوى تقاليدنا الفكرية، وإدراج اليونانيين القدماء وابتكاراتهم الفكرية التي لا مثيل لها في فضاء مجتمعات النظام وليس في فضاء مجتمعات الحركة، رغم الفكر التاريخي الذي نشأ عنها والذي كان تأملاً حول نظام المدينة أكثر منه فكراً حقيقياً حول تطور الوجود الإنساني وتحول الذات؟ أخفى عنا عصر النهضة الذي جعل العودة إلى العصور القديمة شرط تقدم الحداثة القطيعة التي كانت وراء ابتكار العلوم الاجتماعية في القرن الثامن عشر، أكان ذلك مع *L'Encyclopédie* [الموسوعة] أم مع جان جاك روسو ثم مع فكر "الثورة الفرنسية" سنة ١٧٨٩، خاصة بتجاوز واجبات المواطن عبر تأكيد حقوق الإنسان. ما عاد موضوعا الحقيقة والخلاص هما موضوعا العلوم الاجتماعية الحديثة الرئيسيين، بل الحرية أو الحداثة. أطلقنا عليها اسم الثورة في قرون الحضارة القانونية السياسية، واسم التقدم خلال الحضارة الصناعية، ونطلق عليها اسم التذوّت في مجتمع الحداثة الفائقة خاصتنا، إلى الحدّ الذي تخلينا معه عن مفهوم التحليل الذاتي، أي عن هذا التمثيل لأنفسنا الناشئ من العلوم الطبيعية بأنماط لم تفتأ تزداد مادية، وقدم فرويد عنها المفهمة الأكثر تماماً.

## من نظام العالم إلى الوعي بالذات

نتوافر الآن على العنصر الأساسي لتحليلنا الثقافي التاريخي، وهو فكرة أن التجربة المعيشة يمكن تأويلها في مختلف الحضارات بمصطلح الوعي بابتكارتنا الخاصة. وهذا التمثيل الذي لدينا عن العالم وعن أنفسنا مبنيّ انطلاقاً من خبرة تأثيرنا في أنفسنا ومحيطنا. إذاً، علينا أن نفكر في "الشرط الإنساني" بمصطلح الوعي، أي بمصطلحات ثقافية واجتماعية لا بمصطلحات تقنية واقتصادية.



من منظور أكثر تاريخية علينا أن ننظر إلى الحضارات الكبرى التي أتت على ذكرها في الفصل الثاني بوصفها مراحل في الدرب الطويل الذي ينتهي إلى وعي لا يني يقترب من التجربة ومن قدرتنا التأويلية. كأننا ننتقل من رؤية بعيدة المدى باستخدام التلسكوب إلى رؤى أشد قرباً منا، إذ حصلنا على مجاهر تتيح لنا رؤية وتأويلاً لعناصر أكثر التصاقاً بتجربتنا المعيشة. يقلّ إيماننا بوجود نظام للعالم من ابتكار الله أو الطبيعة أو المصادفة، ويزداد كلامنا على أنفسنا ومحيطنا بمصطلحات تزداد ذاتية هي الأخرى، بمصطلح المقاصد والمشروعات والتطلعات، والاستجابات المعيشة والتأويلات.

أفردتُ جهداً خاصاً لطبيعة المراحل المتوسطة. فقد عشنا وفكرنا بادئ الأمر في مصطلحات سياسية بعد أن انفصلنا عن الرؤية الكوسمولوجية والدينية. في مرحلة لاحقة، ونتيجة لما شهدناه ودعوانه قرن الثورات، دخلنا في المجتمع الصناعي الذي قلب في قرن ونصف علاقتنا بالعالم، خاصة عن طريق التكثيف غير المسبوق لإنتاجية العمل. وبذلك، انتقلنا من رؤية سياسية للعالم ولأنفسنا إلى رؤية اجتماعية، حتى أننا رفضنا كل رؤية دينية تحت مسمى المواجهة بين الروح الجمهورية والكنيسة الكاثوليكية، ولا سيما في فرنسا وبعض البلدان اللاتينية.

انتهت هذه المرحلة بالهيمنة الوحشية والدامية على الحياة الاجتماعية والفردية بتحوّل السلطة السياسية إلى وحش استبدادي بجذور قومية، والمثال النازي هو الأكثر دماراً من بينها.

ذلك إلى أن تشكلت رأسمالية عالمية في العالم الغربي الذي تخلص من الغزو النازي، وسلطة أنشأت لخدمتها مجتمعاً استهلاكياً يتمتع بشعبية كبيرة وفي الوقت نفسه تُهيمن عليه أوليغارشية من فاحشي الثراء لا تفتأ ترداد تمر كراً.

ينبغي أن نتكلم بعناية فائقة على المرحلة الأحدث عهداً، أي تلك التي شرعت أبوابها أمامنا منذ بضعة عقود، لأنها المرحلة التي نعيش فيها اليوم واقتراحنا أن نطلق عليها اسم مجتمع التدوّت ونزع التدوّت.

التعريف الأول الذي أجد أن علينا أن نعطيها إياه هو أنها تتخطى وتدمر وتعيد تأويل الحضارات التي سمّيتها للتو الاجتماعية والسياسية، أي تلك التي أدرجناها فترة



طويلة آء آء بءء "الأزمنة الءءئة". إنها قءطعة وآءط يشبهان في عمقهما وسمتهما الءراماءكة الاءقال من المآءماعاء الءبئة إلى السباسة والاقتصادبة.

هذا هو الءرب الءى قاءنا إلى التركب على المكانة الءى بآءلها الءءوء (ونزع الءءوء) في فضاءنا. على الآن أن أسبق الفصل الءى سبئاول آءولات الصراعة الاجتماعبة في مآءمع الءءاءة الفائقة ببعض الإشاراء. إن هذا الفضاء "المآءوء" هو في آن:

١- فضاء اآاباباء ورغبة جنسبة ومشاركة في شبكاء آواصلبة واسأملاك سلع ماببة، مروراً ببمع أشكال الاسآهلاك الءى آولءها وآضآم آآمها وسائل الإعلام الجماهرببة والبروباغءا الءولبابة.

٢- فضاء من جماعات آآلآ قوآه في أوروبا في علف رفض الالبآبب، ما آلا البونان، وفي آآم الشعبوباء الكارهة للأآانب، في الوباباء المآءءة وإنكلآرا آصوصاً، لكن أيضاً في فرنسا آبب لآسن الآظ آمكن إبمانوبل ماكرون بفهمه فءاآة الأزمة السباسببة من هزبمة "البببة الوطنبة" (الآب أصبحت لآآاً "الآجمع الوطنب") الآب بءآ قربة آءاً من آقلء السلطة (مآل ءونالء آرامب الءى آقلءها في الوباباء المآءءة).

٣- فضاء هجوم على جمبب آصوراء الءاء، وآأوبلاء الابتكاربة الإنساببة كافة باسم إعاءة آطببب (renaturalisation) الإنسان الءى بسعى آبار معبب من الإبكولوبابا - ببب كل البعب من آآذبراء العلماء المبمونة - إلى إعطاءها نعمة مناهضة للءءاءة عبب رفض الءءاءة ووعبها الآقافب بالآوابب مع رفض صراعاتها الاجتماعبة وابتكاراءها السباسببة (والءبموقراطبة بوصفها ابتكارها الأساسب)، وءلك بالآضحبة بها لمصلآة البآبب عن رفاهبة آسعى باهءة إلى منح غالببة السكان رضب مآءوءاً. هكآا، آغمربنا البوم الرسائل الآب آبب ما بشبب ءبناً للرفاهبة، هذا الءبب الءى سبق للعبول المولعة بما ءعوآه الءءوء، وللأفكار السباسببة والاجتماعبة السابقة علبه، أن ءعآه العءالة والآربة والبآبب عن المصلآة العامة. لا شك أننا نستطببب أن نكشف ءاآل هذا الفضاء الأخلاقبب النبعبب عن بعض المآآولات الراببة إلى إنقاآ بعض ملامآ إراءة المساواة الآب شكلآ القوة الأكثر

ديناميكية للأفكار السياسية للأزمة الحديثة. لكن إعصار نزاع التذوّت هذا يسعى إلى هدم مكتسبات الأفكار والأفعال الجماعية للمرحلة الحداثيّة رفضاً أو عجزاً عن الدخول في مجتمعات الحداثة الفائقة ذات الآفاق الثقافية والصراعات الاجتماعية الجديدة التي من شأنها خلافاً لذلك أن تدفعنا نحو تذوّت جديد.

وحده ميشيل فوكو من سعى إلى الانتقال من رؤية لسلطة كلية القدرة تتصدى لجميع أنماط الاستقلالية وتحرر الوعي، إلى عملية بناء لا تقتصر على التحكم بالذات.

### من التفكير إلى التربية

لا يمكن لهذا التفكير حول الشرط الإنساني الذي أعرض له في هذا الكتاب أن يفهم ويقوم ما لم نكن قادرين على الإشارة لما يعنيه بالنسبة إلى مجموع الحياة الاجتماعية، خاصة في ما يتعلق بتحديد بعض السياسات. المسألة التي ستناقش هي تصور معين عن التربية، ولا سيما التربية المدرسية والجامعية، لكن أيضاً وعلى نطاق أوسع الاتصالات التي لم يعد تأثيرها يقتصر على الرأي العام، بل باتت تصل إلى تكوين الأفراد أنفسهم مباشرة أكثر فأكثر، ولا سيما عن طريق الشبكات الاجتماعية، وهو ما أطلقت عليه الثقافة الألمانية اسم "الثقيف الذاتي" (bildung)، أو حتى "تشكيل الذات" (selbstbildung)، وهما تسميتان لا تكفي الكلمتان الفرنسيتان formation [التكوين] أو حتى culture [الثقافة] لترجمتهما ترجمة وافية، وسأطلق عليها أحياناً في هذا الكتاب اسم autosubjection [التذوّت الذاتي].

إذا أردت تسمية التخصصات الجامعية التي يترتب عليها إعداد التلاميذ والطلاب مباشرة لهذا الصنف من التفكير والمعرفة، سأختار الأنثروبولوجيا، كما وضعها الباحثون الإنكليز والباحثون الأميركيون على وجه الخصوص، ثم كلود ليفي-شترأوس. ومرة أخرى لا بد هنا أيضاً من استدعاء التاريخ واللغة الألمانية، وأفكر إذ أقول ذلك في صديقين أتيت على ذكرهما سابقاً، وكانا قد أسسا في بازل، بعيد الحروب التي كانت وراء نشوء الإمبراطورية الألمانية، التاريخ الثقافي (kulturgeschichte)، وهما: جاكوب بوركهارت وفريدريك نيتشه. لكن كيف لا أنسب نفسي أيضاً إلى إلهام المؤرخين

الذين علموني واستقبلوني بينهم، إلى مؤرخي مدرسة "الحوليات"، مبتكري تاريخ "المدة الطويلة"، الذي شكل القرن السادس عشر موضوعاً لمشروعه الأول، ولا سيما لوسيان فيفر (في كتابه *Rabelais et le problème de l'incroyance au XVI siècle* [رابليه ومشكلة اللايمان في القرن السادس عشر]) وفرناند بروديل (*La Méditerranée à l'époque de Philippe II* [البحر الأبيض المتوسط في عهد فيليب الثاني])؟

أتطلع إلى إنشاء مرحلة تعليمية - خصوصاً في التعليم العالي - تدمج بين المعارف الفلسفية والتاريخية عن الحضارات الأساسية، ومن بينها العصور القديمة اليونانية الرومانية، والديانات الشرقية الكبرى، والفكر الصيني، والفكر والأدب العربي الإسلامي، والتاريخ الثقافي للغرب منذ النزعة العقلانية الكلاسيكية، وهي دراسات لا بد أن تُعين المعلمين والطلاب على فهم العالم المعولم الذي نعيش فيه.

أعترف بأن مجالات اهتمامي كانت في بعض البلدان، خاصة في فرنسا، مثار اهتمام الأدب لا الفلسفة - التي اقتصرت في غالبية الأحيان على شروحات حول المؤلفين الكبار - ولا التاريخ - الحقل الذي ما زال أساتذتي بعيدون فيه من إحراز نصر كامل - وخاصة عندما اهتمّ الأدب بدراسة الرومانسيين الروس والفرنسيين الكبار في القرن التاسع عشر. إلى ذلك أضيف رجائي الشديد بإنقاذ الإرث الاستثنائي للثقافة الأوروبية، الموحّد رغم تعددية لغاته وجنسياته، والمتشكّل أساساً من نقاشات وصراعات حول الثقافة والأمة والعدالة وقيمات أخرى تلامس الحياة الفردية والجماعية معاً. إن هذا الإرث الثقافي، الاستثنائي من الناحية التاريخية، مهدد بالزوال تحت سطوة ثقافة وحيدة تحملها اللغة الأميركية.

لكن الأهم منذ ذلك كله أن تقارب المدرسة والجامعة مسألة الذات بمصطلح التذوّت، بالتوازي مع معالجتها مسألة معرفة العالم موضوعياً، الأمر الذي يقتضي بطبيعة الحال انفتاحاً كبيراً وتعددية ثقافية واسعة النطاق. أسوق في ذلك مثلاً سلبياً: تعلمت، أنا الذي درست في المدارس الحكومية (أي العلمانية) الفرنسية، أن أتعرف جيداً إلى معالم ثقافة الفضاء ذي التأثير الكاثوليكي، لكنني لم أكن يوماً مهتماً لفهم البلدان ذات الموروث اللوثري ولم أسمع قط لا بالفكر اليهودي ولا بالفكر أو الشعر العربي الإسلامي، ناهيك عن الحكمة الشرقية على أهميتها التي شكّلت لاحقاً بالنسبة

إلى الشباب الأميركيين منهلاً استزادوا منه عناصر ثقافية لصقل تيار العصر الجديد (new age).

إن التعددية الثقافية في حقول المعلومات وفردنة التلقي هما المبدآن اللذان ينبغي أن يشكلا شرط أي مؤسسة اجتماعية جديدة، ينبغي من جهتها أن تُصغي إلى أفكار وحركات الفعل الجمعي.

لكن ينبغي ألا نخلط شروط إيصال رسالة ما بالرسالة عينها. للبرامج الدراسية اليوم تأثير أقل في الطلاب مما لـ "أطراف التواصل" الذين غالباً ما يتمكنون من منح أهمية لعمليات تواصل "تخلو من أي رسالة". لذلك أصرّ، ولا سيما لكوني أصنف "سوسيولوجياً" من الناحية المهنية، أن يتم إيصال رسالتي على هذا النحو: لا ننسى أن نسلط ما أمكننا من الضوء على تجاربنا المعيشة والوعي بتاريخيتنا، أي بحدائتنا وبمعنى التجربة الكامن فيها. لنستعد من جديد معنى الكلمة، في البرلمان كما في هايد بارك كورنر، ولنتوجه في كلامنا على أنفسنا إلى أنفسنا ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً، ولنسأل أنفسنا عن الأنماط والفرص التي يمكننا أن نمنحها لعملية تذوّتنا المحتملة.

### ما الذات الحداثيّة الفائقة؟

يقع على عاتق جميع مؤرخي الفلسفة أن يُحدّدوا تاريخياً وفكرياً ما مرّ من استخدامات لفكرة الذات. لكن على التاريخ الثقافي خلافاً لذلك أن يقوم بتأويل وتوضيح الاستعمال أو الاستعمالات العملية التي استندت في ممارستها إلى فكرة الذات بوصفها تعريفاً للخير، بالطريقة نفسها التي عيّنت بها فكرتنا المواطنة وصراع الطبقات قوى تحررية وعبرها "هيات" للحرية.

وقد يكون من المفيد، بدلاً من اتباع الطرق غير المباشرة للتفسيرات التي اقترحها ماكس فيبر Max Weber أو نوربير إلياس أو حتى جوزيف شومبتر Joseph Schumpeter، أن نقترح تفسيراً للابتكارية يكون أكثر مباشرة وتاماً، يُتيح لنا أن نقوم بعملية تحويل للمعرفة العلمية إلى ابتداعات وتجديدات تقنية، وإلى قرارات أيضاً. لا ريب أنه من الضرورة أن نتعلم الاعتراف بالطبيعة "النشطة" الماثلة في التزام الابتكار

واأءرام الءقوق الإنسانفة الأساسفة. لكن علنا أفضاً أن نءعلم الاعءراف بوءوء الشر؁ وبالحضوء النشط والمستمء لقوى الءمار فف الابتكار والمعرفة. فف كلنا الجهءفن؁ فف النور كما الظلمة؁ فءلق الأمر بالذاء؁ لا رب؁ ذلك أن النزعات الشمولفة فف القرن العشرفن وسللفاءها من السلطاء الشمولفة القائمة هف فف المقام الأول قوى وهفاء نزع تذوّ؁ بالتوازف مع كونها قوى وهفاء قءل وءصففة.

إن أصررء على الكلام على حركة إفففففة؁ لا حركة اقءصادفة أو اءءماعفة فف مءءمع ءواصل والعولمة الاقءصادفة هذا؁ فذلك لكف أءرر ءءءفاء الإفففففة والءفموقراطفة من ءشابكاءها مع المصالح الاقءصادفة والءأفراءاء السفاسة. فنحن فف مءءمع الءءاءة الفافقة أبعء ما نكون عن غلبة للنزعات الءءمفة النفاففة أو الاقءصادفة. بل إن هءه المءءة الءءفة للءءاءة مءكومة؁ بعكس ذلك؁ بالمواءهة الءف لا ءفءاً ءرءاء مباءرة بفن الذاء والذاء المضاءة؁ وبفن ءذوّ ونزع ءذوّ. لءا إن الرهان الأساسف لءوارءنا ونضالءنا هو ابتكار الذاء كوعف وءقفف ذاءف (bildung) لءف الأفراد والمجموعات؁ عن طرفق ءءلفم والقوانفن؁ والكلمة والقءوة.

كءا هف الءلاصاء الرففسة الءف فنبغف اسءءاءها من المقارباء العامة المقءرءة فف الفصول ءالءة الأولى من هءا الكتاب؁ والءف سءسءكمء وءؤكء بمقاربة الءءفة ءءناول الصراعة الاءءماعفة؁ ساقءمها فف الفصل الخامس من هءا الءءة الأول.

لكن علنا أن ءءمهل بعض الشف قبل الولوج إلى ءقل الفكر والفعل الاءءماعفن الءف ما زال غصاً؁ ذلك أننا بءاءة إلى أهداف وءعفة؁ أف صفاغات ملموسة للءفاع عن الءقوق الإنسانفة الأساسفة؁ مءلما ءمءلء الأولفة فف المءءمع الصناعف فف إقناع المفكرفن والسفاسففن بالءور المءكزف للءركة العمالفة.

لس علنا فف عالم ءواصل والعولمة الاقءصادفة والسلطة الشاملة أن نبعء عن سبل الءفاع عن الشروط الءزفة لوءوء الذاء الإنسانفة وفعلها؁ بل فءب بعكس ذلك ءقءفم أهداف كونة لاراءءنا فف ءذوّ. أسءطف بالطبع أن أطبق هءا المباء فف الءال؁ لكنف أءءار أن أقءم له أكءر من ذلك فف ءاءمة الءءة الأول من الكتاب؁ الءف ساقءرء ففه إفاء أءمفة مءلقة لءءر المرأة؁ الأمر الءف لم فءظ بعء بالأءمفة الءف فسءءقها مكنونه الكونف؁ وهف ءفمة سابعء فف ءفاففلفها فف الءءة ءانف من هءا الكتاب.



## نقطة الوصول

ها نحن قريبا من نقطة الوصول، حيث لا يستمد الأنا المنفعل سلطته إلا من حقوقه الخاصة بوصفه ذاتاً.

كيف يمكن أن يُهيا لنا أن الذات، الهيئة المنقسمة عن الأنا المنفعل، ليست سوى مجرد سلطة من بين أخرى، أو حتى السلطة العامة المُحدثة في الأنا المنفعل والمتحوّلة إلى أنا فاعل؟ ليس ثمة في الحقيقة من مسافة أكبر من تلك التي تفصل الذات الإنسانية المبتكرة عن ذاتها وعن النظام الاجتماعي.

ما عاد في مقدورنا فصل الحداثة عن تأويلها منذ أخذتنا مقاربتنا بعيداً جداً من المحددات غير الاجتماعية وقريباً جداً من وجهة ووعي الفاعلين الاجتماعيين، فارتباطهما وثيق وثاقه ارتباط الأثر (œuvre) بمبتكره. هذا التأويل هو ما ندعوه الفكر الإنساني الذي لا يقتصر على مجرد سلطان العقل، وهو أمر لحظه مفكرو "مدرسة فرانكفورت" الأوائل والكبار، ولا سيما ماكس هوركهايمر Max Horkheimer.

يوسفني ألا أكون قادراً على إيجاد المفهوم "البيكولوجي" الملائم للإحاطة بالظاهرة، لكنني أدرك الخطر الذي تشي به فكرة الاعتداد بالذات، على أساس أنها يمكن أن تُردّ بسهولة إلى محدّدات اجتماعية مثل الإشارة إلى طبقة صاعدة أو مرحلة تاريخية ذائخة، في حين أن ما يعيننا هنا هو أن نجعل الذات الإنسانية المصدر الرئيسي لمعنى الأنا المنفعل الإنساني وللفاعل الاجتماعي.

تبدو لي الكلمات التي استخدمتها للتو قادرة على إعطاء الأولوية لوجهة نظر الذاتية في جميع مراحل الحداثة، وإذاً جميع هيئات التذوّت، الأمر الذي لا يعني أن ننساق وراء البحث عن العامل المُحدّد للنضال الإنساني ولمرجعيتيه إلى الابتكارية الإنسانية. ما هو واضح في كل مرحلة من مراحل الحداثة، وإذاً عند كل هيئة من هيئات الذات، هو ابتعادنا لدى دخولنا في الحياة العملية عن كل مبدأ مبتكر غير إنساني، فضلاً عن ابتعادنا عن البحث، في ما وراء عالم الممارسة، عن نظام متعال يكون بمكانة عالم ما وراثي للذات الإنسانية، الأمر الذي سينزع عن هذه الذات قدرتها الابتكارية. لا يمكن أن يوجد على مرّ مراحل الحداثة مبدأ ابتكاري أقوى من ابتكاريتنا الخاصة التي ينبغي أن تبقى في الوقت نفسه وعياً قلقاً وشقياً، لأنه ما عاد في مقدورها التعويل

على مبدأ قدسي متعال.

لكن ليس علينا أن نتظر المرحلة النهائية، أي مرحلة حضارة الحدائثة الفائقة، كي نباشر تجريبياً ونظرياً اختبار أنفسنا بوصفنا ذواتاً.

إن الطريقة الأكثر اعتيادية لـ "تلمس" أنفسنا كذوات هي إدراك المسافة التي تفصلنا عن الحياة العملية وإكراهاتها، بالتوازي مع وعينا بأن ما داخلنا يتفوق علينا. إنه وعي بنقصنا، ووعي بأننا "بحاجة" إلى التدوّت، وهو ربما ما تعبر عنه أفضل تعبير الكلمتان الإيطاليتان squallido و squalloro، اللتان أواجه صعوبة في العثور على مقابل فرنسي لهما ("رث"، ربما!). لا أكتفي بهذا التحليل السلبي، لكنني أعتقد أنه لا غنى عنه للحفاظ على المسافة الضرورية بين الوجود والممارسة، التي يشكل الابتعاد عنها شرطاً كي تكون الذات مبتكرة، من دون التماهي مع موضوع مقدّس أو إلهي، الأمر الذي من شأنه أن يتناقض مع الشرط الحدائثي. يبدو لي أن جان بول سارتر أفضل من حملنا على تلمس هذا الفراغ المزدوج، الذي لا يمكن الشعور به إلا انطلاقاً من الوعي بالذات الإنسانية، أكان وعياً مباشراً أم غير مباشر، جزئياً أم تاماً. لا أجد أي مانع من الكلام في هذا السياق على رغبة في الذات، مع التشديد على الغياب الذي تنم عنه هذه الرغبة، وشرطية ألا يتم التخلي عنها بتركها للاوجود.

## ذوات أم موضوعات

لدينا جميعاً ميل إلى استخلاص نتيجة يبدو أنها تفرض نفسها علينا، ومفادها أن مجتمع الحدائثة الفائقة يمضي بسرعة متزايدة في اتجاهين متعارضين. فمن ناحية، نرى زيادة هائلة في المعلومات التي تتوافر عليها حول السلوكات الإنسانية واستهلاكنا، وأينما يتدخل القياس والحساب والتنبؤ، نتوقع انتصار الأتمتة والذكاء الاصطناعي، وفي النتيجة: فقداناً هائلاً في الوظائف. من ناحية أخرى، تحمل سلوكاتنا أكثر فأكثر سمة الذوات التي تتمتع بحقوق وتأتي باجتهادات قانونية، وتبحث خصوصاً عن توجهات ثقافية جديدة وحدود فاصلة بين القديم والجديد.

المثال الأكثر شيوعاً في ما يخص هذين الاتجاهين المتعارضين هو الطب. لقد

بدأ الطب العلمي يتجاوز أخيراً التشخيص السريري وجمع الأعراض، إذ لم يتم إنشاء الطريقة التجريبية في الطب إلا في زمن كلود برنارد Claude Bernard. لكن لم يتوقف النظر إلى المريض بوصفه حالة إلا مؤخراً جداً، إذ بدأ يُعدّ طرفاً تواصلياً شأنه في ذلك شأن الطبيب أو الممرض. تسارعت هذه التطورات المتعارضة الواحدة مع الأخرى، لكن هل من المفترض أو الضروري استنتاج أنّ الغلبة ستكون لإحداها على حساب الأخرى من الناحية النوعية في المستقبل المنظور؟ في الواقع، لا تعتمد المحصلة العامة على أي ضرورة كانت، وإنما على سلوكياتنا. إذ إننا لسنا محكومين بمحددات تفرض نفسها علينا كأولويات حتمية، بل كأفضليات نحن من يُرجّح كفتها ونعمل لنضمن ألا نخضع لها.

هل في مقدورنا على الأقل أن نتبين الظروف أو الأسباب التي تحدد بنا للمضي نحو غلبة الروبوتات والذكاء الاصطناعي، أو بعكس ذلك: الاعتراف بفردة كل حالة فردية أو جمعية على حدة؟ تقول طبيعة هذه الأسئلة إنّ من شبه المؤكد أننا نستطيع فعلياً أن نتبين الظروف والمسارات والخيارات التي تدفعنا في هذه الوجهة أو في وجهة تعاكسها. ذلك أن الاختلافات والتباينات لا تحول، في أي حقل، دون الانتظام وعلاقات الترابط والقوانين، وفي الوقت نفسه هذه التباينات لا تطرأ أو تشتد إلا عندما يتم الاعتراف باحتمالية الإرادة الحرة أو حرية الاختيار، أو حتى تشجيعها. وما أنا بصدد كتابته هنا يستند إلى أبسط معاناة يمكن للمرء القيام بها، أي التوازي بين تزايد البراهين العلمية والتدخلات التقنية، وبين الأهمية المتزايدة للاتصالات، أي تبادل المعلومات الذي يُعدّل سلوك الأفراد أو المجموعات المتفاعلة.

يزداد إمكان التنبؤ بحيواتنا، لكنها تستمر في التحول أيضاً. إن هذه المعاناة هي من الواضح إلى حدّ يستحيل معه ألا نقع عليها في مجتمعاتنا التي نحيا على الدوام في خشية من رؤيتها تختفي، لكننا لم نرها تختفي قط (الأمر الذي لا يستبعد أن تحدث مثل هذه الكارثة يوماً). حتى أنه من السهل، كما يبدو لي، تبين الأهداف التي يأتي بها هذان الاتجاهان المتعارضان. إنها مسألة أساسية للعلوم التي ندعوها باسم مضلل العلوم الاجتماعية، مضلل لأن العلوم تقوم على الاعتقاد بالضرورة، في حين أن البشر لا يتصرفون كأفراد فحسب، بل كذوات على وجه الخصوص.

لقد حكمت العلوم الاجتماعية - التي أفصل تسميتها "معرفة المسارات الإنسانية" - ميل إلى أن تعدّ نفسها نشاطاً علمياً ينظر في معطيات موضوعية، في حين أنني أنادي بأن لدى البشر، لأسباب موضوعية أيضاً، القدرة على التدخل في مساراتهم تبعاً للمعنى الذي يمنحونه إياها، والذي أطلقت عليه اسم التأويل. وكل واحد منا، أكان منتجاً للمعارف المكنّاة إنسانية - لأنها تنظر إلى ما هو إنساني على الخصوص - أم مستخدماً لها، خبير تمييز عمليتين أساسيتين للمعرفة: التفسير والفهم. لقد شهد تاريخنا، إلى جانب التباينات الظرفية، نمواً في الحقيقة العلمية والحرية الاجتماعية والسياسية معاً. لا شك أن كل شيء سيكون على ما يرام بالنسبة إلى ضميرنا المهني (الصالح) إن كنا ما زلنا نعتقد، مثل تالكوت بارسونز في أواسط القرن العشرين، بأن ثمة معكوسية منظورية بين المنظومة والفاعل الاجتماعي، وفقاً لتعبير جورج غورفيتش. لسوء حظه أن لا أحد عاد يفكر اليوم وفق هذه المصطلح. بل إن القلق يعترينا في شأن التناقض المستمر بين نسق الضرورة ونسق الحرية. إن منطق المنظومات يعزّز فرص التنبؤ، شريطة أن تكون الغلبة لمنطق المسؤولية. لكن منطق الاقتناع يزيد الدعوة إلى التذوّت والحرية كشرط لكرامتنا بوصفنا بشراً.

## الخوف والرفض

أول ما ينبغي لنا أن نقابل به الأزمة الشديدة للحدائنة التي نعيشها منذ ولادة الثورات الشمولية، والأزمات الاقتصادية العالمية، وصعود السياسات المضادة للديموقراطية، هو إما قبول وإما رفض المستقبل الذي تمثّل قاعدته المادية أماناً اليوم عبر ثلاثة عناصر كبرى: أهمية الاتصالات، والعولمة الاقتصادية، والخاصية الشاملة للسلطة.

إن القطيعة مع المراحل السابقة كانت من السرعة والعمق إلى حد أن جعلت اختيار المستقبل أمراً صعباً، أصعب بكثير من ترجيح التوجهات الأخرى، ولا سيما العودة إلى الوراء باسم إعادة بناء النظام الطبيعي. وأصعب بكثير من مجرد رفض تفكك العالم القديم لاعتقادنا بعجزنا عن استبدال عالم آخر به، هذا الرفض الذي لا يمكن

إلا أن يُفضي إلى كبح جماح "التقدم" الذي يأخذنا، وفق هذه الرؤية، إلى الكارثة، مثل قاطرة تعطلت فراملها أو طائرة من دون رادار.

إيكم السؤال الأول الذي يجب علينا أن نجد إجابة واضحة ومتماسكة عنه: أما من مستقبل لنا؟ وجوابي: بلى. فنحن لسنا عالقين أمام طريق مسدود، ولا نسقط أيضاً في الفراغ سقوطاً حراً وعلى وشك الاصطدام بكومة كبير من القمامة. بل إن لحاضرنا ومستقبلنا، بخيره وبشره، معنى أكبر وأشدّ حدة من الحضارات السابقة.

السؤال الثاني الذي علينا أن نجيب عنه: هل تقاناتنا وتنظيم الاقتصاد العالمي والطبيعة الجديدة "الشاملة" للسلطة في المجتمع الجديد هي التي تُحدّد مستقبلنا؟ جوابي هنا بالنفي وعلى مستويات ثلاثة. فقدرتنا التقنية والاقتصادية والسياسية لا تجعلنا نزرع تحت وطأة الحتميات، بل على العكس تجعل منا ذواتاً، ليست مبتكرة فحسب، وإنما على وعي متزايد بكونها كذلك، أي ذواتاً تهتدي وتنقاد بوعي بابتكارياتها لا يني يزداد قوة ومباشرة.

أضيف إلى إعلان المبادئ المزدوج هذا معاينة مستمدة من الواقع. إن معظم التنبؤات "الملموسة" في الاقتصاد هي تنبؤات هدامة آلياً، لأنها ولئن كانت قادرة على قياس حجم ما تدمره التقنيات، فهي عاجزة بحكم طبيعتها عن قياس حجم ما تبتكره السياسات والإرادات والنقاشات والصراعات، وهو ما يقع ضمن اختصاص العلوم الاجتماعية لا التنبؤات التقنية.

السؤال الثالث الذي يتيح لنا الفصلان الأولان من هذا الكتاب الإجابة عنه الآن: ما تعريف الخير والشر في مجتمع الحداثة الفائقة، أي مجتمع القدرة الفائقة؟ هو سؤال أفضل أن أعطيه صياغة أكثر "نجاعة" على النحو التالي: ما السبيل إلى ترجيح غلبة التذوّت على نزع التذوّت؟ إن الصياغة الأخيرة تتمتع بميزة كبيرة، فهي تقدم تعريفاً مباشراً للخير وليس للشر، في حين أننا قد تعلّمنا في الماضي محاربة النزعة الثقافية المحافظة أو الربح الرأسمالي أو حتى السلطة الملكية أو الدينية لأنه أوحى إلينا أن إزالة العقبات تكفي كي تكون الغلبة للطبيعة التي هي خيرة في ذاتها... أو تكفي أيضاً محاربة جيوش أو دين أعدائنا.

أودّ أن يُعدّ التوكيد التالي بمكانة التوكيد الأهم في نظري ضمن ما يشتمل عليه



هذا الكتاب: من المهم والناجع تعزيز ما يبتكر ويحرر، أكثر من محاربة وهدم التبعية والعزلة والجهل، على ما لهذه المهمات من أهمية كبيرة. هذا هو الدرس الأكثر إيجابية الذي أستخلصه من روح عصر الأنوار، وخاصة في فكر جان جاك روسو الذي أكد أهمية التربية والانضباط والمعارف التي تُحفّز التذوّت. من هنا تأتي أهمية إعادة تعريف التربية كتذوّت، إذ تقتضي الأخيرة توليد متعة الجهد المجزى، والهدف المحقق والمتجاوز... ومتعة روح التضامن أيضاً والشجاعة المشتركة. لن ننقل شيئاً ثميناً إلى التلميذ أو الطالب أو المواطن الجديد ما لم نمّحه في المقام الأول فرحة الشعور داخله بحضور ومنعة الذات الإنسانية، وهو ما أجروا على تسميته حب النفس كذات.

## الذات الكامنة فينا

لا أجد ما يمنعني من التفكير في أن الذات، على نحو ما أتكلّم عليها، هي فكرة جديدة، لكنني أؤكد أنها تتمتع مسبقاً بقدر كافٍ من الانتشار، مثلها في ذلك مثل فكرة الكرامة الإنسانية التي هي إحدى مؤشراتنا، وهو انتشار يجعلنا قادرين على تحديد ملامح استخدامها وتفسيره. وذلك بالطريقة نفسها التي تمكّننا من تعيين وشرح إحياء فكرة حقوق الإنسان الأساسية، والتي بدا أنها تلاشت خلال المرحلة الصناعية عندما كان على فكرة العمل أن تحمل معنى الأفعال ومعنى الظروف. أما اليوم، فإن فكرة الذات هي التي تحمل المعنى الرئيسي للحياة ولل فعل الاجتماعي، باضطلاعها بعملية عكس للمنظورات تستبدل بالبحث عن الكفاءة الإنتاجية تعريفاً للظروف، من حيث التذوّت أو نزع التذوّت.

إنّ حرصي على الكلام على الحركات الإيتيقية بدلاً من الحركات الاقتصادية والاجتماعية، في مجتمع التواصل والعولمة الاقتصادية، يهدف بالتحديد إلى تحرير الرهانات الإيتيقية والديموقراطية من روابطها مع المصالح الاقتصادية أو التأثيرات السياسية. نحن في مجتمع الحدثاء الفائقة بعيدون إلى حد ما من انتصار الحتمية التقنية أو الاقتصادية. على النقيض، تسيطر على هذه المرحلة من الحدثاء، كما سبق وذكرنا،

مواجهة ما فتئت تزداد مباشرة ما بين الذات والذات المضادة، ما بين التذوّت ونزع التذوّت. لهذا إنّ الرهان الرئيسي لنقاشاتنا ولنضالنا إنما هو ابتكار الذات - بالتعليم والقوانين، وبالكلمة والقدوة - كوعي وتكوين للابتكارية وللكرامة، وكإرادة لدى الأفراد والجماعات على حد سواء للتمتع بها.



## الفصل الرابع

# التدوّت ونزع التدوّت

## التدوّت

التدوّت هو تماهي فرد أو مجموعة مع هيئة الذات التي تتطابق مع حضارتهم وممارساتهم، مثلما أن التنشئة الاجتماعية هي تماهي فرد أو مجموعة مع معايير وطرق تنظيم الحياة الاجتماعية زمانياً ومكانياً.

لكن من الضروري أن نستكمل هذه الصيغة البالغة العمومية بصيغة أخرى أكثر وضوحاً وإفادة للمراقب: إن سيرورة التدوّت هي وعي الفرد أو المجموعة بالحقوق الأساسية، أي الحقوق الكونية للذات الإنسانية، التي أوجزها كما يلي: الحرية والمساواة والكرامة (قد واءمتُ هذه الصيغة انطلاقاً من شعار "الحرية والمساواة والأخوة" الذي تمّ اعتماده خلال "الثورة الفرنسية"، لأنني أرى أن فكرة الأخوة التي تندرج ضمن إطار هيئة الذات التي تتطابق مع المجتمعات القانونية السياسية لأوروبا القرن الثامن عشر ما عادت تتوافق مع ظرفنا الراهن، ولا حتى فكرة التضامن التي كانت موائمة تماماً للمجتمعات الصناعية التي عشنا فيها لفترة طويلة جداً).

يجعل التدوّت الفرد أو المجموعة حاملاً للحقوق الإنسانية الأساسية، أي يجعلهم ممثلين عن حركة اجتماعية، أو بالأحرى عن حركة إتيقية وديموقراطية في مجتمع الحداثة الفائقة. ومثل جميع الحركات في المجتمعات أو الحضارات الأخرى

تندرج حركة كهذه ضمن صراعية اجتماعية، وهذه الصراعية الاجتماعية تضع على التضاد جملةً من الحركات التي تدافع عن مصالح متعارضة اجتماعياً ولكنها قائمة ضمن توجهات ثقافية مشتركة للمهيمنين والمهيمن عليهم في حضارة بعينها. أعود وأكرر: ليس هناك ما يبرر أن نماهي مماهة كاملة إمّا الحركة العمالية وإمّا نشاط تنظيم المشاريع الاقتصادية مع الذات في المجتمع الصناعي، ذلك أن الخصوم الطبقيين يتقاسمون "تأويلاً ثقافياً" واحداً للممارسات الاجتماعية في هذا المجتمع.

تكفي هذه التعريفات الأولية للبدء في مقارنة المشكلات التي يطرحها كل ظرف تاريخي ملموس. تأتي في المقام الأول مشكلة العلاقات القائمة بين التذوّت والمستويات الأدنى من السلوكات الاجتماعية: المستوى السياسي، أي اتخاذ القرارات العامة، والمستوى المؤسسي والمستوى التنظيمي - كما تعرّفهما السوسيولوجيا التقليدية - اللذان يتكفلان بمصالح خصوصية ويؤديان وظائف معينة داخل التنظيم العام للمجتمع، كما في حالة المؤسسات.

إلى ذلك، ينبغي بطبيعة الحال إضافة دراسة مختلف سيرورات التحديث (modernisation)، التي سأعرض لها في بداية الجزء الثالث من الكتاب. ما يهمني هنا أن أرسم الحد الفاصل ما بين المسارات الأكثر ابتكارية، أي تلك التي تتكفل بالتوجهات الثقافية الجديدة أو الرهانات الاجتماعية الجديدة، وبين المسارات التي تطرأ في مستويات أدنى من الحياة الاجتماعية.

لقد اعتدنا النظر إلى المشكلات التي تشكك بتنظيم الحياة السياسية أو الاقتصادية أو الثقافية، أي تلك التي تطرأ على مستوى الدولة، بوصفها الأهم من بين جميع المشكلات. لكنني أتخذ هنا منظوراً مختلفاً، لأنني أولي الأهمية الكبرى للتوجهات الثقافية والعلاقات الاجتماعية التي تصدر المجتمع وليس لتلك التي تحلّ في أعلى مستويات الدولة.

## مراحل التذوّت

لا ينبغي أن ننظر إلى مجتمع الحدّاءة الفائقة الذي نحن على مشارفه على أنه مجتمع تقنيات وتبادل واتصالات، أو كمجتمع موضوعات، وإنما كمجتمع ذوات إنسانية.



لقد اكتشفنا في القرنين السابع عشر والثامن عشر القوة الابتكارية والتحريرية للعقل، فهي التي افتتحت قرن الثورات والاستقلالات السياسية. ثم بنينا مجتمعات التقدم التقني ونضالات العمال، التي انتشرت في جميع أصقاع المعمورة.

لكن حركات مضادة كانت تنشأ كل مرة، يدعمها التحالف القوي بين الدولة العسكرية والربح المنفصل عن الإنتاج والعمل، وكانت تُهدّد بترجيح كفة العنف واللاعادلة واللامساواة. أقبل القرن العشرون مع الحرب العالمية الأولى التي تسببت في إزهاق حياة كثيرين والتضحية بآمال كبيرة، كما تسببت في هلاك كثير من حركات التحرر ومن جميع التوجهات، ومنحت الغلبة للدول الاستبدادية القومية أو الشمولية. في هذا السياق، تبقى الإبادة العرقية للأرمن الحدث الأبرز لهذه الحرب.

تنبجس اليوم أنماط تحررية جديدة، مدفوعة بمعرفة العالم وعلى نحو أكبر بالوعي بالذات. لكن هذه الحداثة الفائقة يتهدّدها بدورها إنشاء إمبراطوريات ونزعات جماعية هوياتية جديدة.

لتذليل هذه التهديدات، نحتاج بعد قرن من الثورات السياسية وقرن من الحركات الاجتماعية التي كان العمال حاملها الرئيسي إلى تأسيس سياسة جديدة قائمة على الدفاع عن الحقوق الإنسانية التي ينبغي الاعتراف بها كحقوق كونية. ونستطيع أن نصف بلا تردد هذه السياسة الجديدة بالديموقراطية، لا لأنها تقوم على انتخابات حرة، أساسية بلا ريب، وإن تكن غير كافية مطلقاً، وإنما لأنها تركز على اعتراف الأكثرية بالحقوق الإنسانية الأساسية: الحرية والمساواة والكرامة.

ابتكرنا في ماضى مؤسسات سياسية حرة، في هولندا وإنكلترا والولايات المتحدة وفرنسا أولاً، ثم نشأت في بلدان عدة وبصور متنوعة ديموقراطيات اجتماعية مرتبطة بحركات إنهاء الاستعمار وحركات تحرر المرأة؛ كذلك علينا اليوم أن نبتكر سياسة حقوق، أي سياسة للاعتراف بحق الجميع في الاحترام وتلقّي المعونة في حياتهم وابتكاريتهم وحقوقهم المُلْكِيّة والسياسية والاجتماعية والثقافية.

فقدت المجتمعات الحالية في الجهات الأربع من العالم بوصلتها، وتقطعت السبل بالأفراد، كما بالمؤسسات والدول، في بحثهم عن قيم الأنوار التي إمّا أنها انطفأت وإمّا تعرضت لأنماط شتى من العنف. وليس في وسع التسامح الجمهوري ولا التضامن

الاجتماعي أن ينير السبيل الذي نتطلع إلى الاهتداء إليه داخل غابة المصالح وأنماط اللامساواة والتلاعب. إن النور الذي قد يرشدنا إلى هذا السبيل هو نور داخلي، إنه نور حقوقنا والوعي بها، تلك الحقوق التي تركز أساساً على ابتكاريتنا، مثلما ارتكزت في ما مضى شرعية الأجر الذي نتقاضاه على عملنا وعلى ما نقدمه من منفعة اجتماعية في إقليم وطني.

إنني إن تكلمت على الذات كثيراً، فذلك كي أعيد وعي الإنسان المبتكر والقادر على الفعل الحر إلى مركز التحليل. لكن هذه الحقوق الإنسانية الأساسية ينبغي أن تتحول إلى قوة فعل شخصية وجمعية، وأن تتجسد في مؤسسات من صنف جديد تحمل بالضرورة هدفاً مزدوجاً: تحرير سيرورة التذوّت وتحفيزها والنضال ضد هيئات وقوى نزع التذوّت.

أفضّل التحدّث هنا عن بعثات (missions) لا عن إدارات تنفيذية أو مشاريع أو حركات اجتماعية، وإنما هي برامج من شأنها أن تُدرج الحقوق الإنسانية الأساسية في صلب التدخل التحريري والتربوي. لا بد لهذه البعثات، كي تحافظ على خصيصتها، أن تعرّف بمصطلح التحرر والدفاع الملموس عن الحقوق الأساسية ضد المصالح والنفوذ وصور البيروقراطية. وأنا هنا لا أتموضع على سوية واحدة مع الحركات الاجتماعية، بل على مستوى ذي ارتباط أقل مباشرة بالحقوق الكونية التي تناضل ضد أنماط الهيمنة الاجتماعية والسياسية. وأريد بذلك أن أنبّه إلى أن مرجعية التذوّت يجب أن تصبح مؤسسية لا محالة، وأن أبرز ضرورة الربط بين احترام القوانين الكونية واستمرارية المساعي وترجمتها إلى أحكام قانونية تتطابق مع متطلبات الأكثرية. لا ينبغي أن يكون هناك قطيعة بين مجال التذوّت ومجال الشرعية.

سيكون من العبث والخطورة أن أزعّم أنني أعدّ برنامجاً لحكومة (صالحة) داخل عزلة المكتب وفي ظرف تاريخي شديد الاضطراب. مع ذلك، أريد أن أذكر بعض هذه البعثات التي تشكّل موضوع حاجة إتيقية وديموقراطية بالغة الحساسية ومن شأنها أن تمهّد الطريق أمام أنماط تحررية.

على "بعثة الحياة" أن تضع آلية لربط المعارف بالمعدّات الضرورية بغية فهم وإنقاذ الحياة من الأمراض الرئيسية ومن جميع صور تلف الجسد، وبخاصة المخ. إن الدفاع

عن الحياة لا يجب أن يكون أثراً من آثار تقدم المعرفة فحسب، بل هدفها الرئيسي، وأن يتخطى جميع أنماط المقاومة واللامساواة الاجتماعية والضوابط الإدارية والفئوية المهنية والعزل. على الأوروبيين أن يُنشئوا جامعات بحث حكومية تختص بمسائل الحياة والموت كتلك التي سبقهم إليها الأميركيون والبريطانيون، ليكون الهدف منها إعطاء شكل مؤسسي للحق في الحياة من شأنه أن يسمح بتعبئة الموارد المتاحة للاعتراف بحق كل فرد بالعيش.

على "بعثة العمل" أن تعيد إلى الأذهان أن الابتكارية عملٌ، وباعث للمعرفة وللابتداع ولفتح أسواق جديدة ولاكتشاف موارد جديدة. ولتوقف عن الانسياق وراء خداع صانعي الدعاية في مجتمع الاستهلاك. إن الإنتاج هو الذي يُحرّر لأنه يستند إلى إرادة العيش. أودّ أن تحشد قطاعات عمل كاملة ما لديها من موارد لإيجاد فرص عمل، وأن تستنفر في المقام الأول الرغبة في الاستثمار، وهو ما نراه حيز التنفيذ في عدد من الاستراتيجيات.

لنأخذ فرنسا كمثال - هو المثال الأقرب إلى نفسي - لا يجب أن نقبل أن يترك جزءٌ كبير من السكان عرضةً للإقصاء الاجتماعي، ومن ثمّ لصور التلاعب المتعددة والحلول الوهمية التي تقترحها الأحزاب الديماغوجية ويحركها كره الأجانب فضلاً عن الشعبوية. بمصطلحات أكثر دقة: نعلم أن الاقتصاد الحالي يزداد تمحوراً حول المدن العالمية أكثر مما حول الدول الوطنية؛ إذاً لننشئ بعثات تكون مهمتها مشاركة أكبر جزء من الإقليم الوطني في التبادلات العالمية. إن أحد أكبر أسباب قوة ألمانيا في أوروبا أنها تتوافر على مدن عالمية عدة: برلين وهامبورغ وميونخ وشتوتغارت ومدن الراين وفرانكفورت... إلخ. على فرنسا مثلاً أن تعيد الحياة إلى ليل، المدينة العالمية في الشمال، التي دمّرت بفعل تراجع التصنيع، وإلى مرسيليا التي لم تعرف كيف تنتقل من الاقتصاد الاستعماري إلى الوعي ما بعد الصناعي المعولم. أودّ عودة ميمونة لشمال فرنسا إلى الاقتصاد العالمي، الأمر الذي سيؤدي إلى إضعاف "التجمع الوطني" ("الجبهة الوطنية" سابقاً) الذي يُهدّد الاقتصاد والديموقراطية معاً.

على "بعثة المستقبل" أن تشرّع أبواب المجتمع أمام الشباب الذين أقصوا منه، وأن تفعل ذلك خصوصاً بإعادة تفعيل المصعد الاجتماعي، أي بمكافحة جميع النتائج

السلبية لمنظومة التربية التي أمست في بلدان كثيرة منظومة لتعزيز صور اللامساواة بدلاً من أن تتيح للشباب فرص النجاح والترقية. إن عجز منظومات التربية عن إصلاح نفسها يُشير إلى ضرورة ابتكار فاعلين يكون هدفهم المباشر والدؤوب، في مجال التربية، هو تعزيز حقوق الجميع وتليبيتها.

يجب أن تُمنح "بعثة الاستقبال" الأولوية في جميع البلدان التي أغلقت حدودها أمام المهاجرين واللاجئين بعد أن كانت لمدة طويلة بلداناً مستقبلة للهجرة، مثل الولايات المتحدة والمملكة المتحدة وفرنسا وكندا والأرجنتين. وجميع الإجراءات المزعومة التي تهدف إلى "تحسين" نظام "شنغن" في أوروبا إلى جانب الاعتراف بأن مستقبل السلام يعتمد في المقام الأول على استقبال ثقافات مختلفة ليست كافية في هذا الصدد، ناهيك عن أن القرارات والنقاشات الحالية لا ترقى البتة إلى مستوى المشكلات، فضلاً عن كونها شائنة بحق أولئك الذين لا يعرفون سوى إقفال حدودهم في وجه بؤس العالم.

يجب إعادة تنظيم "بعثة مراحل العمر" بالسرعة القصوى، إذ يبدو - بعد كل جهود التجديدات التي شهدتها بعد الحرب العالمية الثانية - كأنه تمّ التخلي عنها أو اقتصرت أطرها على نقاشات لا نهاية لها حول سنّ التقاعد وتوازن الضمان الاجتماعي. تعتمد حياتنا على عوامل أخرى غيرنا، وتؤثر فيها التغييرات الاقتصادية وأزمة فرص العمل. لذلك، لا يكفي الكلام على ضرورة إعادة التدريب المهني كأن القضية ستنتهي بوضع جلسات تعليمية. ينبغي أن يتلقى كلّ منا وسائل تتيح له التفكير والتنبؤ بحياته والتخطيط لها بدلاً من الاقتصار على الانتقال من وصاية المعلمين إلى وصاية أرباب العمل ثم وصاية الصناعات الترفيهية والاستهلاكية. يجب أن يكون معنى الحياة موضوع بناء شخصي، وفي الوقت نفسه موضوع فعل لسياسات اجتماعية ذات إلهام كوني.

إن الفكرة التي تلزم مباشرة عن هذه المقترحات هي أن الهدف الرئيسي من السياسات التي نحتاج إليها هو التربية، لكن ليس بالمعنى الذي نعطيه عادةً لهذه الكلمة والذي يختزلها إلى التعليم العمومي، وإنما بالمعنى الذي يؤويه مصطلح الثقيف الذاتي الألماني والمستند إلى مفهوم المنظومة الثقافية (paideia) الإغريقي.

## تحرير الذات

إن إقحام حقوق الذات في مناحي الحياة الاجتماعية كافة غير كاف وحده. لا شك في أن هذا الفعل التوكيدي، مستنداً إلى احترام المرء لنفسه وللآخرين بوصفهم ذواتاً إنسانية، ضروري لكي تتحول الفكرة إلى تجربة معيشة، ومن ثم إلى علاقات متبادلة ومشاعر ومشروعات وقرارات، لكن على التذوّت أن يؤكد ذاته أيضاً ضدّ "الأخلاقيات" الأخرى، وضد التحديدات الأخرى للخير والشر التي لم تُفرض من طرف متطلبات وحقوق الذات، وإنما من طرف مصلحة المجتمع والهيمنة ومصالح الأقوياء ونفوذ التقاليد وكل أنساق الاجتماعي، أكانت دينية أم إثنية أم سياسية، أو حتى تلك التي يحكمها التحزّب والأحكام المسبقة والعرقية بصورها كافة.

تبرز هنا أهمية ما سبق ودعوته "نزع مأسسة الذات". على التذوّت في مجتمعاتنا الداخلة في طور الحداثة الفائقة، لكنها ما زالت تمثل لقوى ثقافية أو بيولوجية أو اجتماعية خصوصاً، أن يحمل في المقام الأول معنى التحرر من الأحكام الأخلاقية أو حتى المعرفية والجمالية التي فرضها هذا الصنف من الوجود المتعالي أو ذاك. وبدقة أكبر: ينبغي أن نتقي من إرثنا الثقافي والاجتماعي كل ما يمكن عدّه تذوّتاً، وأن نحارب كل ما يخالف حرية الذات ويُخضعها لواجبات علوية في ما يخص الإنتاجية والانتماء إلى شعب أو جماعة، أو حتى - في الحالات القصوى - يجعلها تمثل لمحظور لا نعرف مصدره أو علته، ويشكل انتهاكه موضوع إدانة لا من طرف المؤسسة فحسب، بل من طرف الشعب بأكمله.

ينبغي أن تُعطى الأولوية لمحاربة المحظورات والأحكام المسبقة المترسّخة بعمق في حضارتنا، أي تلك التي تناول ما نطلق عليه اسم الجنسانية التي يُستحسن تحديدها بمصطلح اجتماعي وليس بيولوجياً، كـ "الجنوسة" (genre). ألا تصطدم المرأة اليوم كما البارحة بأحكام مسبقة ومعايير تنسب إليها أنماطاً متنوعة من الدونية والعجز؟ يحضرني مثال في هذا السياق. بعد دمج المدارس العليا للأساتذة في فرنسا، وهي مؤسسات تربوية على أعلى مستوى كانت حتى ذاك الوقت لا تزال تطبّق نظام الفصل بين الذكور والإناث، لوحظ أن الناجحين من الفتيات والفتيان بعد اجتيازهم مسابقة مشتركة كانوا يتحصّلون على نتائج متشابهة في جميع الفروع، ما عدا فرع



واحد كان صعباً على الفتيات: الرياضيات والفيزياء النظرية، وهو فرع يتطلب معارف ومهارات بالغة التعقيد. بدا التفسير بديهياً بالنسبة إلى البعض: إن الذكاء الذي تتوافر عليه المرأة أقل تجريداً (الأمر الذي تناقضه النتائج المدرسية الأفضل عموماً مقارنة بالرجال). لا يكفي لتجاوز هذه الكليشيهات امتلاك معرفة معمقة بالوقائع، بل لا بد من محاربة الأحكام المسبقة بفعالية، تلك الأحكام التي تفعل فعلها في الأسر ولدى الفتيات أنفسهن وتوجهن نحو نشاطات أقل "نظرية" وأكثر "عملية". يحضرنى مثال آخر حول دراسة بينت أن الفتيات، الطالبات في الكيمياء، يتحصّلن على نتائج أفضل من الفتيان ويطمحن مع ذلك إلى مسيرة مهنية أدنى مما يطمح إليه الفتيان. إن هذه الأحكام المسبقة لن تنحسر إلا ببطء وصعوبة. مع ذلك إن انحسارها أمر لا بد منه. يزداد تحرير الذات صعوبة عندما تكون حقوق الذات، في مجتمعاتنا المحدثة جزئياً فحسب، محدودة بـ "الدفاع عن المجتمع" أو ببساطة أكثر برفض الآخر. من هنا، تأتي أهمية "الرسائل المحرّرة"، خاصة الصادرة عن المفكرين الكبار أو العارفين المدافعين عن الشعب، مثل فيكتور هوغو، صاحب رواية البؤساء التي يعطي أسقف في بدايتها الشمعدانات الفضية لجان فالجان، المسجون الهارب الذي سيصبح قريباً رجل أعمال محترم! مع ذلك، هذا الشخص الذي كرّمه الفرنسيون بجنازة وطنية قررتها السلطات العلمانية لم يكن يقصد تشجيع السرقة ولا إظهار نوع من العلو الأخلاقي للرهبان على الناس العاديين. لكنه لامس أنفس الجميع، صغاراً وكباراً، عندما اعترف بعظمة الشخص الذي ضحى بأشياء ثمينة من أجل قراره الاعتراف بالمنبوذ كذات إنسانية، أي الاعتراف به صنواً له، وبوصفه الأكثر احتياجاً إلى المساعدة.

## حدود تحويل المنظومة المدرسية

ينبغي التطرق هنا إلى حضور هذه المشكلات في المنظومة المدرسية أيضاً، وهي التي كانت حاملاً في القرن التاسع عشر في أوروبا لأقوى توجهات المجتمع الديمقراطي، ولا سيما في فرنسا. كما بين فرانسوا دوبيه François Dubet جيداً، تحدّدت المدرسة الجمهورية تاريخياً بالبحث عن الحرية والمساواة خلافاً لما تبدو عليه اليوم، إذ تُهيمن



على فعلها أنماط متزايدة من اللامساواة والثقة المفرطة في روح التنافس والإدارة البيروقراطية.

إن تدخل المؤشرات الكمية التي أنشأها PISA (البرنامج الدولي لتقويم الطلبة، وهو هيئة تابعة لـ "منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية" (OCDE)) هو الذي كشف عن تناقض الأداء الفعلي للمنظومة المدرسية الفرنسية مع خطابها، وعن أن آثار اللامساواة الاجتماعية في النتائج المدرسية الفرنسية تتجاوز بكثير ما يُسجّله غيرها من الدول الأوروبية.

لكن يجب أن توضع هذه النتائج محل تساؤل، وكما يلاحظ فرانسوا دوبيه، المنظومة القديمة والجديدة ليستا مختلفتين جداً، فكلتاهما تضع قيوداً وتفرض حدوداً نستطيع رصدتها في واقع أنه لم يستعْض عن مدرسة الجمهورية بمدرسة الشباب، وإنما بـ "مدرسة المؤشرات" التي أدخلت تصوراً تسييراً (managérial) عن التعليم، وهو تصورٌ أعلى بطبيعة الحال لأنه يولي الممارسات اهتماماً أكبر من الخطاب، إضافة إلى أنه حريص على نقل الكفاءات لا المعارف فحسب، لكنه لا يتساءل، كما كان ينبغي أن يفعل القائمون على إصلاح المنظومة المدرسية، حول نمط المواطنين والعمال، وبصورة أكثر عمومية، حول نمط البالغين الذين تقع مسؤولية تهيئتهم على عاتق المؤسسة التعليمية.

إن تطرقتُ إلى ما يمكن عدّه الحدث الرئيسي في التاريخ المدرسي الحديث، أي إدخال المؤشرات التي تتيح التقويم، فذلك لأن غياب تصور ثقافي وسياسي واجتماعي مهيم في مجتمعنا من شأنه أن يفضي لا إلى انفتاح أكبر للمنظومة المدرسية، بل إلى إحباط ثانٍ: إحباط المعلمين الذين يفقدون الحماية التي كانت تؤمّنهم لهم الفئوية المهنية (corporatisme)، بالإضافة إلى إحباط التلاميذ الذين كشفت المؤشرات عن مكامن ضعفهم التي غالباً ما تمتدّ إلى الوالدين. ما لا شك فيه أنه لا يكفي أن يسعى المجتمع إلى الإنتاجية والتنافسية فحسب، ولا يكفي حتى أن يقتصر بحثه على كبح تزايد أنماط اللامساواة. لا يكفي أيضاً أن يحارب الأعداء وأنماط السلطة كي يكون أفراداً أحراراً. يجب أن تتوافر لديه الرغبة في تنمية الابتكارية وروح المبادرة لدى التلاميذ، وتعريفهم بالنماذج المختلفة للتربية. جملة القول: إن المدرسة بوضعها

الحالي في عدد من البلدان، ولا سيما فرنسا، مناهضة للديموقراطية قطعاً، ما دام التلاميذ لا يسهمون في تقديم تصور عن المدرسة أو تقويمها، حتى عندما يكونوا راشدين أو بالأخص عندما يكونون كذلك. إن هذا الإسهام يفترض أن يُعنى التقويم بالغايات الثقافية والاجتماعية والسياسية للمدرسة، وألا يقتصر على المهنية منها فحسب. لا يكفي أن نكون مناهضين للإكليروس أو للملكية حتى نكون علمانيين! بل ينبغي إضافة إلى ذلك أن نعترف بالابتكارية وبالقدرات الكامنة (capabilities)، وفق تعبير أمارتيا صن، لدى التلاميذ والطلاب، ولا سيما في حال لم يتلقوا في وسطهم تسهيلات في التجريد أو التواصل.

## انحدار الدولة الوطنية

تتأسس الأيديولوجيا "الجمهورية" المقترنة بالديموقراطية على تصور معين للمدرسة والأمة. لذا من الضروري التذكير بأن هذا النموذج الفرنسي الجمهوري والعلماني يتعامل اليوم بأسلوب غير متكافئ مع الفئات المحرومة. ولئن كان النموذج المدرسي يخدم مصالح الطبقات الوسطى بأفضل من مصالح الطبقات العليا، فإن ذلك لا يحول دون أن ترعى الطبقات العليا "مدارس كبرى" توظف المديرين التنفيذيين للمشاريع والبنوك وتحرص على مراكمة مزاياهم أكثر من حرصها على إنتاج التحولات الاجتماعية التي من شأنها الحد من اللامساواة.

تنطبق المعاناة نفسها على المفهوم الوطني للدولة. صحيح أن الجيش الجمهوري الفرنسي لم يكن مضطراً إلى دعم نظام حكم مثل الاشتراكية القومية الألمانية، لكن لئن أدى بعض الأفراد دوراً رئيسياً في مقاومة النازية باسم شعور شخصي بالشرف أو باسم التقليد العسكري، فإن الجيش الفرنسي اتبع في أكثريته الكاثرة قائده الموقر عندما أصبح رئيس دولة التعاون مع ألمانيا. وكذلك الأمر في الفترة السابقة، فترة إنشاء إمبراطوريات استعمارية جديدة، إذ نشأ الاستعمار الفرنسي باسم الروح الجمهوري، وكان يبحث عن تعبئة الجنود أكثر من جني الفوائد. وكيف لنا أن ننسى أن الحرب الجزائرية كانت توجه من باريس والجزائر العاصمة على يد قادة "الحزب الاشتراكي"،

إلى أن تمكّن الجنرال ديغول، رغم مقاومة الجيش الفرنسي والفرنسيين في الجزائر، من دفع فرنسا إلى تقبل استقلال الجزائر الذي كان لا مفرّ منه سياسياً رغم نجاحات الجيش على الأرض؟ هذا يقودنا إلى تبني رؤية أكثر نقدية لما يسمّى التصرّور الفرنسي أو الجمهوري عن الأمة. مع ذلك، لا أسعى إلى الابتعاد عنه كثيراً، وأجد من غير المقبول أن نعتبر أن الملتحين (les poilus) قد سيقوا إلى الموت بوداعة تامة في الحرب العالمية الأولى.

بالرجوع إلى ماضٍ أبعد، إن رفضي أشدّ لنقد الوعي الثوري لجيش فالمي Valmy وجيمابيس Jemmapes. أكتب بطبيعة الحال في بداية القرن الحادي والعشرين، حيث لا حكم ملكياً تنبغي الإطاحة به ولا مشروع إمبريالياً بسماركياً يتعين صدّه، لكنني أعني منذ الانتخابات الرئاسية سنة ٢٠٠٢ ضرورة الصمود في فرنسا في وجه الشعبوية القومية والمعادية للأجانب التي لدى حزب "التجمع الوطني" ("الجبهة الوطنية" سابقاً). ولكم شعرت بفرح غامر وارتياح بالغ وأنا أرى مارين لو بين Marine Le Pen تتضعع خلال مواجهتها المتلفزة مع إيمانويل ماكرون.

ينبغي الخروج من النموذج الجمهوري كما تعيّن الخروج في ما مضى من النموذج الملكي والكاثوليكي. الأمر الذي يعني أن اللعبة الديمقراطية لم يعد يمكنها أن تبقى مقتصرة على تعزيز فرص وصول حزب من أحزاب الطبقات الوسطى إلى السلطة. والديموقراطية نفسها ما عاد بالإمكان تعزيزها بالرهان على إصلاحات مؤسسية محدودة، بل عن طريق التأكيد الجذري للحقوق الإنسانية الأساسية ليس إلا، وبغضنوان ما كانت عليه الجبهة الشعبية وإصلاحات التحرر الكبرى سنة ١٧٨٩، ليس في فرنسا فحسب، بل في العالم الغربي برمته.

لم يعد في مستطاع إرث ما ندعوه المرحلة الجمهورية والديموقراطية الاجتماعية أن يرشدنا في البحث عن ديموقراطية قادرة على الصمود في وجه كثرة "السلطات الشاملة"، سواء أكان مصدر إلهامها قومياً أم دينياً أم استبدادياً أم شمولياً. وحدها فكرة أن الإنسان يبتكر العالم وقادرٌ على تحويله بما لديه من ابتكارية وبتأكيد حقوقه الأساسية هي التي تسمح لنا بابتكار هيئة جديدة للذات الإنسانية، وتقوم على نحو كامل ومباشر، أكثر من الهيئات التي سبقتها، على هذه الحقوق الأساسية. وقد أشرت

في بداية هذا الفصل كيف لهذه الحقوق وعليها أن تتجسّد في "بعثات" ينبغي أن تلج جميع أنماط السلطة.

علينا أن ندرك على الخصوص أن مصير الأمة والمواطن لم يعد من الممكن أن يحسم داخل الحدود الوطنية. فالسلطة الشاملة اليوم، شأنها شأن أنظمة الأمس الشمولية، تشكّل تهديداً للحرية والمساواة كما للحداثة بكل صورها. شارك الأوروبيون في انتقام الحداثة الديمقراطية سنة ١٩٤٥، لكن يقع على عاتقهم الآن أن يبنوا، عبر البعثات المتتالية، ديموقراطية القرن السياسي الجديد الذي نقف على مشارفه.

من المنطقي أن نتظر الكثير من البلدان التي أسهمت خلال القرون الأخيرة في دفع الديمقراطية إلى الأمام، حتى إن كانت قد فرضت أيضاً هيمنتها على سائر العالم، إذ يتعلّق الرهان هنا بتحديد ديموقراطية جديدة متوائمة مع الحداثة الفائقة. سيحتاج توطيد الديمقراطية في أصقاع أخرى من العالم إلى الاستلها من النهضة الديمقراطية في الغرب إن هي أرادت أن يُكلّل انتعاشها العام بالنجاح، وهو ما حدث من سنة ١٩٦٥ إلى ١٩٨٩ مع الحركات الديمقراطية الكبرى في العالم الشيوعي، التي استلهمت من هذه النهضة.

ولنبقى يقظين لدى الكلام على التذوّت إلى أننا نشير في آن وعلى نحو لا يقبل الانفصال إلى صعود الحداثة نحو الحداثة الفائقة، أي نحو مرحلة يكون فيها الوعي التام والمباشر بالحقوق الإنسانية الأساسية هو المبدأ الوضعي لدمقرطة الحياة السياسية ولابتكارية الفاعلين الاجتماعيين، ولبناء الذات وحقوقها في الحياة الفردية والجمعية. تأخذ الإنسانية في هذا السياق معنى التربية وفلسفة التاريخ، كما تأخذ الذات معنى تحقق الوعي بالذات لدى الإنسان المبتكر بالتوازي مع تجاوز معايير جميع المؤسسات التي تقف حائلاً أمام التذوّت باسم احتياجاتها الوظيفية الخاصة. إذاً، لنستعد الثقة، بدلاً من القنوط واليأس والكآبة، بالائتلاف الضروري بين إدارة المجتمع ووعي الإنسان بنفسه بوصفه ذاتاً. لا يتعلق الأمر هنا لا بثورة ولا بالذود عن النظام القائم. على التذوّت أن يكون أيضاً قوة قادرة على تطوير الرأي العام بدعم من الأكثرية.

## نزع التذوّت

لا يمكن لتحليل التذوّت وأهدافه وسيروراته أن يفهم ما لم يُستكمل بتحليل يُكافئه دقة لنزع التذوّت الذي ينطوي على خطورة كبيرة بخاصة في لحظة تاريخية يبرز فيها تدمير الفاعلين القدامى بشكل أكبر من ابتكار فاعلين جدد، وتمتع المفردات القديمة وذاكرة المعارك الطويلة بحبوية ومعنى وحمية أكبر من المفردات الجديدة، وحيث يُساورنا القلق من الحضور المتكاثر للدول الاستبدادية والشمولية، وللأسواق غير الخاضعة للرقابة، وللتكتيكات الصعبة.

إن هذه الخطورة تلوح من الكلمة نفسها، ونشعر برائحة الشر والموت وراء كثرة مقاطعها الصوتية. نعلم ما يعنيه غزو أراضٍ جديدة، كما نعلم ما يعنيه استغلال العمال، والعنف الذي ينتشر حيث يختفي النظام الذي يفرضه القانون. لكن الصعوبة التي تواجه عملية بناء التذوّت والتمهيد لظهور "فاعلين تاريخيين" جدد من شأنها أن تفسح المجال أمام إدراك للمخاطر المتضمنة في نزع التذوّت.

وكما أن الوعي التام والفعلي بالحياة مشروط بوجود تصور عن الموت، كذلك لا نستطيع أن ندرك بحق حضور الذات من دون أن نعترف فكرياً ووجدانياً بالقوى التي تسعى إلى تدميرها. أليست صورة السجن هي أفضل ما يُنمي لدينا الإحساس بمطلب الحرية؟

والحق أن تلمس وجود الذات أصعب بكثير من تلمس وجود العمل والقانون أو الآلهة في معابدها. فالكلام على الذات الإنسانية، وعلى وعينا بأنفسنا وتأمليّة فعلنا، إنما هو كلام يقصدنا، نحن.

يبرز نزع التذوّت في المقام الأول كحصيلة لإرادة إنكار حضور الذات الإنسانية لدى الخصم أو العدو. على وجه الخصوص، تحرم العنصرية ومعاداة السامية شعوباً كانت مستعمرة في ما مضى أو اليهود التمتع بالحقوق والأفكار الكونية، ومن ثم تقدّمهم كشعوب تنتمي إلى مستوى أدنى من الإنسانية، أو حتى كشعوب لا تنتمي إلى الإنسانية البتة. إذًا، من الضروري التخلّص من هذا الصنف من التقويم والأحكام المسبقة، ذلك أن الذين يفكرون على هذا المنوال يرون أنفسهم فئة أو ثقافة أو عرقاً أكثر تفوّقاً. شكّل النازيون المثال الأكثر تطرفاً لهذا الوعي بالتفوق، الذي كان ينظر



إلى الشعوب الأخرى بوصفها تنتمي إلى ثقافات أو أعراق متدنية. لكن الحجج التي تلجأ إليها هذه الحملات تتصف عموماً بضعف شديد، وهي حجج فئدها العلماء الذين باتوا يرفضون منذئذ كل مفهوم يتعلق بـ "العرق".

إذاً، يأخذ نزع التدوّت معنى آخر عندما نصادفه كعائق واقعي، فيقوم على إنكار حتى فكرة الذات أو التمتع عن تمييزها، وينطبق الأمر في النتيجة على التدوّت ونزع التدوّت على حد سواء. نقف هنا أمام حالة خطيرة، ولا سيما أن ضرورة فكرتي التدوّت ونزع التدوّت لم تبرز أمامنا إلا في مجتمعات الحدثاء الفائقة التي نحن على مشارفها، بينما لم آت على ذكرهما عندما عمدت إلى دراسة المجتمعات الحدثاء السابقة على مجتمعنا.

أعتقد أساساً أن رفضنا فكرتي الذات والتدوّت في مجتمعات الحدثاء الفائقة هو الذي يقود إلى امتناعنا عن تبين وجود الهيئات الأكثر تطرفاً لنزع التدوّت، وإلى جهلنا كيفيات مكافحتها.

يلغ نزع التدوّت نمطه المتطرف عندما ينكر أخلاق المعتقد، ويختزل السلوكات الاجتماعية إلى النفعية. لذا إنه يُفرض دائماً وعلى نحو متزايد إلى التدمير التلقائي بل إلى كره الذات والحقوق الإنسانية الأساسية.

نأخذ مثلاً حاضراً اليوم في جميع الأذهان: يتبنى جهاديو "داعش" أو "القاعدة" خطاباً دينياً يخدمهم في المقام الأول في إدانة ومهاجمة الأجانب الكفرة المتهمين بالسعي إلى تدمير الإسلام. يمتزج الكذب هنا بالتشويه الإرادي للخصوم لإيقاعهم في الفخ الذي نُصب لهم.

إن نزع التدوّت يعمل على احتقار الخصم حدّ معاملته كمجرد قاتل: جميع أنماط البروباغندا السياسية تعمل على احتقار الخصم وموجبات فعله، الأمر الذي يجعل "جائزاً" اللجوء إلى أساليب حرب معينة رغم أنها تتسم بكونها محظورة ومعاقب عليها بموجب الاتفاقات الدولية.

أما المراقبون القليلو الحيلة، فغالباً ما يرحّبون بهذا الصنف من التأويلات وينكرون، عن حسن أو سوء طوية، وجود بواعث مترقّعة، ويسعون دائماً إلى الدفاع عن المصالح المادية، خصوصاً إذا كانت غير قانونية. كذلك، تقدم الحروب الدولية على طبق من

ذهب ثيمات إلى البروباغندا بكميات لا تنضب، وتهدف بصورة رئيسية إلى التبخيس من قيمة موجبات الفعل لدى الخصوم ومن ثم الانتقال إلى محاربتهم. يحدث هذا كذلك على نطاق أضيق متعلق ببعض الأحزاب السياسية المتصارعة، وقد يأخذ صورة متطرفة أيضاً، إذ تتراشق هذه الأحزاب الاتهامات بسرقة المال العام أو أموال المواطنين الفقراء، وهي بذلك تحاول امتهان الخصم أو إثارة الاحتقار تجاهه بذكرها وضاعة أساليبه وغلوّه في الشكوى. والقادة الشموليون هم عموماً الأشد سرعة في ابتداع مبررات ممتهنة لتفسير هجمات خصومهم.

## الفصل الاجتماعي للذات

التذوّت دربٌ مشرّعٌ أمام الاعتراف بأن كرامة الإنسان مرهونة بكل ظرف جزئي، وبأنه لا ينبغي ترك أي شخص يعاني العزلة والإخفاق. فهو يعني إدراك أنّ على الحياة الاجتماعية أن تكون في خدمة الأفراد والمجموعات البشرية بدلاً من أن تنتظم لمصلحة المجتمع أو الدولة. ينبغي لدى استعراض كل ما من شأنه أن يُحفّز (أو يعوق) التذوّت أن ندرج التعبير الأكثر حدّة ومباشرة عمّا أردت قوله عندما أكّدت أن الذات لا يجب أن تُعرّف بمصطلحات اجتماعية، أي "الفصل الاجتماعي"، وبدقة أكثر نزع المأسسة عن العلاقات الاجتماعية والبين-شخصية، كالحب والصدقة، والتضامن والأخوة. لا أستطيع في كتابي هذا أن أكرّس مساحة كبيرة لهذه الثيمة على أهميتها التي أخذت طابعاً أساسياً لا يسعنا معه الاقتصار على مجرد نداء شكليّ يوجّه إلى الحب والصدقة. إن الفصل الاجتماعي أو المؤسسي هو ما يمنح تلك الأهمية الكبيرة اليوم للعلاقات المثلية القوية التي لا تعتمد على تشريع مؤسسي، طبعاً رغم أهمية أن يمنحها القانون تشريعاً كهذا. وأنا إن أنطرق (بكلمات قليلة) إلى هذا المجال الهائل، الذي أطلق عليه غوته Goethe والألمان "التجاوزات المختارة"، فذلك لأن ما يفصل فصلاً كاملاً مجتمع التواصل عن المجتمع الصناعي أن الارتباط بالموضوعات التقنية في المجتمع الصناعي يحتل مركز الصدارة، في حين أن الصدارة في المجتمع التواصل هي للعلاقات، ولا سيما العلاقات البين-شخصية التي نلتزم نحوها التزاماً

شديداً، الأمر الذي أستطيع تيسير فهمه بصورة أفضل بالكشف عن أوجه التناقض في السياسات الاجتماعية لدولة الرفاه (welfare state)، التي تولّد قدراً كبيراً من أنماط الحماية الاقتصادية ضدّ الحوادث ومصاعب الحياة عموماً، والحياة العملية خصوصاً، في حين أرغب في الدفاع في نصّي هذا عن سياسات اجتماعية جديدة ينبغي أن يكون هدفها الرئيسي احترام كرامة كلّ إنسان.

ترد هذه الثيمة مراراً في هذا الكتاب، خاصة عندما أطالب بتحوّل عميق في السياسات والموادّ التربوية وتحوّل في حياة المستشفى والمدرسة. وكما نعلم، لعبت المرأة، ولا تزال، الدور الأهم في الاعتراف بهذه الحقوق، لأنها التي تضطلع بمعظم مهمات الرعاية (care).

نستطيع أن نلاحظ الشكل الذي يمكن لحركة المرأة أن تكونه إذا ما اتبعنا هذه النهج في التفكير. كرست هذه الحركة في الفترة الحديثة جلّ جهدها في الصراع من أجل الاعتراف بالحقوق، واليوم عليها أن تنظم نفسها من أجل انتزاع الاعتراف بما سأطلق عليه "أعلى درجات تذوّت المرأة".

نحن بحاجة إلى حركة كهذه كي يلج التذوّت الحياة الشخصية ولا ينحصر في حدود شراكة الحب. ينبغي أن يتطبع الموجود برمته بالتذوّت لكي تأخذ الجنسانية معناها منه، بعد أن حولتها الهيمنة الذكورية إلى أداة في يد الرجال يستخدمونها في سبيل متعتهم. يقع على عاتق المرأة أن تتخطى هذه الجنسانية "المنفعلة" وتعمل على تحويلها إلى جنسانية "فاعلة"، ثم تُدخل هذا المعنى الفاعل في رغبة الرجل كي يتسنى له بدوره التسامي بالتذوّت. ينبغي أن يكون غرض شراكة الحب ابتكار علاقة تذوّت متبادلة، والمرأة هي المرشح الأفضل للعب الدور الرائد في هذا التحوّل، لأنها من يخضع للهيمنة الذكورية.

## الوعي مقابل المؤسسات

بعض البلدان تحمل عن نفسها تصوراً موروثاً من الفترة الصناعية - أو حتى من حضارة قديمة جداً - رغم أنها دخلت مسبقاً في مجتمع الحدثة الفائقة، ويرزح بعضها

الآخر تحت عبء نظام حكم استبدادي أو شمولي لا يتيح أي مساحة للتعبير الحر عن وعي الإنسان لنفسه بوصفه ذاتاً، ويحيا البعض الآخر - أخيراً - في مؤسسات تعاني من التفكك والفساد وتهيمن عليها المحسوبة وغلبة المصالح الخارجية عن نطاق السيطرة. هل نستنتج من ذلك أن جميع هذه البلدان تعاني من غياب التدوّت أو حتى من نزع تدوّت فاعل؟ كلا. إن حكماً متشائماً كهذا ستكون له آثار سلبية، وخير مثال على ذلك فرنسا رغم أنها تعاني من وعي زائف بالذات، مثلها في ذلك مثل بلدان أخرى كثيرة. فتصوّرها "الجمهوري" عن نفسها يتجاهل ضرورة تكوين فاعلين اجتماعيين والاعتراف بتنوع الثقافات مع توجيهها نحو أهداف كونية مثل الحرية والمساواة والكرامة للجميع. بل إنها أبدت غياباً صامداً للتضامن مع اللاجئين، لكنها أبدت في الوقت نفسه عزيمة في الدفاع عن الحقوق الأساسية ورفضاً للانسياق وراء العنف الإثني وعمليات تصيّد عنصرية في أعقاب الهجمات الدموية. إن وعي المواطنين في هذا البلد متقدم على المؤسسات، بل على الأحزاب. في المقابل، يصعب فهم كيف أمكن للرأي العام البولندي، الذي أيّد بقوة حركة "تضامن" سنة ١٩٨٠-١٩٨١، أن يأتي بعد بضعة عقود بحكومة ذات توجه متناقض تماماً. تقتضي الحكمة في مثل هذه الحالات العمل على تقريب القرارات المتخذة من الرأي العام قدر الإمكان، والعمل خاصة على الدفاع عموماً عن جميع الحالات الفردية.

في حالات أخرى، كما في إيطاليا والولايات المتحدة، نجد، على العكس، أنّ نخبة من فقهاء القانون والمفكرين هي التي تدفع ببلدها نحو تصور أكثر ديمقراطية عن ذاتها. هكذا، تنوع بشدّة استراتيجيات الصعود نحو التدوّت.

بمفردات أعم: في حين كانت الحركات الاجتماعية والسياسية في المجتمعات الصناعية هي التي تشدّ الرأي العام نحو الأعلى، كما في الولايات المتحدة في زمن روزفلت وفي فرنسا أيام الجبهة الشعبية والتحرير، رأينا في البلدان التي شهدت عام ٢٠١١ أنشط حركات الربيع العربي رأياً عاماً طالباً قليل التنظيم لكنه شديد الحساسية إزاء مبادئ الديمقراطية، يتفض بتلقائية ويكشف في الوقت نفسه عن ضعف في قدرته على الصمود أمام قوى القمع.

لكن ما ينبغي أن نبقي عليه كخصيصة للمجتمعات الأكثر تقدماً في حضارة الحداثة

الفائقة هو الأهمية المتمددة من حيث حجمها ودرجة مباشرتها، التي تكتسبها سيرة التمدد في تلك المجتمعات، ومن ثم أهمية الثقافة على حساب الصراعات الاجتماعية.

هذا لا يعني البتة أن تفقد الصراعات الاجتماعية أهميتها، فطبيعة هذه الصراعات ودرجة جذريتها في أصناف المجتمعات كافة مرتبطة بقدرة المتخصصين على تحديد مصالحهم الخاصة بالتوازي مع تحديد التوجهات الثقافية التي تشكل المرجعية المشتركة لجميع الفرقاء.

ما أراه جديداً ومختلفاً في ذلك كله إنما هو التأويلات المتمددة التي تُقدم مباشرة الفاعلين بوصفهم ذواتاً إنسانية، وذلك بسبب بروز وعي مباشر بالابتكارية الإنسانية كرهان للصراعات الاجتماعية. ينزع كل مجتمع دخل في طور الحدائفة الفائقة إلى التشكل من قطاعين رئيسيين: القطاع الذي يتولى تشغيل ما دعاه بير فيلتر "مجتمع الصناعة الفائقة"، والذي تجتمع فيها الصناعات والخدمات، والقطاع الذي يُعدّ وينقل التأويلات الثقافية الأعم وتطبيقاتها في مجالات الحياة الاجتماعية والثقافية. سأذكر في وقت لاحق من هذا الكتاب أن نطاق فعل قسم كبير من الوظائف الجديدة المستحدثة في مجتمعات الحدائفة الفائقة هو الإنسان، في حين أن المجتمعات الصناعية كانت تُنتج أساساً وظائف تقنية.

نرصد أيضاً تزايداً كبيراً للدورات التكوينية التي تهدف إلى تعليم المتدربين على الاختيار بدلاً من اعتماد هذا الإجراء التقني أو ذاك، الأمر الذي من شأنه أن يُفضي بسرعة كبيرة إلى تطور ملحوظ للحقل الذي ندعوه الفكر والتقويمات على حساب العلم الأساسي والاختراعات. صحيح أن على جميع المهن أن تعطي الأولوية لفهم معنى نشاطها، لكن ينبغي الاعتراف بأن سمة من بين السمات الأكثر جدّة لمجتمعات الحدائفة الفائقة هي أن عليها أن تركز جزءاً لا بأس به من سكانها للابتكار ونقل المعارف وتقويمها، أي لمجالات نشاط سياسية وثقافية في آن. سبق وأشارت إلى أن العلوم الاجتماعية هي النشاط المعرفي الأشد اقتراناً بالتقويمات والخيارات الاجتماعية والثقافية، أو - على نحو أكثر مباشرة - بالوعي بالخيارات التي نتخذها وبدلالاتها كما بمفعولاتها.



لا ينتج من هذا التعارض بين صنفَي النشاط هذين - التقني والتأويلي - طبقات اجتماعية ذات مصالح متعارضة بالضرورة. إنما يتعلق الأمر بقطبين متكاملين في حياة المجتمعات. يحمل الأول أحكاماً نفعية، ويأتي الثاني بما دعوته للتو التقويمات. حتى في المجتمعات الديمقراطية حيث تكون التقويمات محل نقاشات علنية نشطة وحرّة، شغل النشاط الفكري والثقافي دائماً مكانة ثانوية في المجتمعات الصناعية التي حسبت لوقت طويل أنها لا ينبغي أن تُدار إلا بالعقل. إن هذه المكانة الثانوية تترشح اليوم بفعل القوة الديمقراطية التي يرداد اعتمادها على نوعية النقاشات المنصبة على تقويم الفعاليات والتقنيات.



## الفصل الخامس

# حركات اجتماعية قديمة وحديثة

### الكائن التاريخي

لنعد إلى النقطة التي انطلقنا منها. الإنسان الحدائي كائن تاريخي، لأنه يقوم بتحويل نفسه والعالم. إنه كائن كلمة وعمل ووعي بالابتكارية في آن. لذا علينا أن نرفض جملة وتفصيلاً فكرة مجتمع من دون فاعلين محكوم بالاحتمالات وحدها، وكذلك فكرة فرد من دون تاريخ لا يبحث سوى عن مصلحته ورفاهه.

بذلت كثيراً من الوقت والجهد من أجل إبراز هيئات الذات الإنسانية وتاريخ التدوّن وتنامي الوعي الجمعي والفردى - كوعي يتكرر ذاته ويحوّلها، وكوعي يدمّر ذاته أيضاً - لدى الإنسان الذي انتقل بالتفكير والعمل من الوعي الحدائي الأولي بكونه صنّيعاً إله أو قدر أو طبيعة، إلى الوعي بكونه إنساناً يتكرر الوعي، أي يصبح موضوع نفسه، في فضاء لا تحكمه الآلهة أو الأشياء.

التأويل: الكلمة التي أسندت إليها التعبير عن قناعاتي بأن الإنسان الحدائي هو الإنسان إذ يتكرر نفسه. فالإنسان الحدائي يقوم بتحويل التجربة والحضارة التي لا تقتصر على البعد المادى إلى تأويل لابتكاريته الخاصة التي تُدرج المؤسسات والمعتقدات ما بين ظرفه وما لديه من وعي بابتكاريته وتاريخيته. هنا يكمن أصل قدرته على ابتكار التاريخ.

هكذا، ما يبدو للبعض قاعدة موضوعية وحتمية للظرف البشري يتجلى بوصفه الشرط الإنساني عنه الذي هو في المقام الأول ابتكارية التاريخ وصناعته. دأب هذا الكتاب منذ الأسطر الأولى على لفت القارئ إلى انبثاق الذات التي تتكوّن وتصبح وعياً بذاتها عبر تحويل العالم، وتغدو ذاتها منقسمة لأنّ ابتكار التاريخ هو في الوقت نفسه قطيعة مع الجماعة ومع نظامها، انفصال بين الذي يراكم ويستثمر، وبين "الذي" أو التي يخضعون لسلطة من ينتج ويدّخر ويستثمر ويتحكم بسيرورة التقدم نحو التاريخ. وأنا إذ خصصت "الذي" في العبارة السابقة، فذلك لأن سيد الإنتاج والتاريخية هو ليس سيداً فحسب، بل أيضاً الإنسان الذكر، في حين أنّ المرأة ما زالت "في الطبيعة" وفي الحياة، مع كونها خاضعةً فعلياً للرجل، حتى عندما تعيش في أسرة أمومية.

في جميع الأحوال، يصبح البشر حدثيين يؤكّدون ذاتهم بوصفهم كذلك عندما يكتشفون ابتكاريّتهم ويُحاربون، بالإضافة إلى سلطة الأسياد، المحظورات التي أوجدها هؤلاء الأسياد وتمسكوا بها. الأسياد هم في المقام الأول ممثلون عن النظام القائم الذي يتصدى للابتكارات بطريقة شبه جامدة في البداية، لكنها تتحوّل لاحقاً وتكتسب وعياً يتجاوز وعي الجماعة ليصبح وعي قبيلة، ثم وعي مدينة لاحقاً. من جهتها، تنشئ الفئات المهيمن عليها، من العبيد إلى الأبقان ثم إلى الفلاحين الأحرار والحرفيين، ومن البلدات إلى المدن، أقاليم حرّة لا تخضع لسلطة رجال الدين والنبلاء. إن التاريخ صراع في سبيل الحرية وعمل يبتكر الوعي في آن.

ففي العمل تظهر الابتكارية ويتحوّل الوعي بها إلى ابتداع مجتمع جديد. ما إن يبرز الوعي بالحدثات، الذي ظهر في الغرب على هيئة الحملات الاستطلاعية الكبرى والاكتشافات وعصر النهضة الذي أعاد تأويل وعي المدينة والإمبراطورية القديم، حتى ينحسر عالم المقدّس ويزداد الاقتراح الوثيق بين ثقافة التدوّن والأفعال الاجتماعية والسياسية التحريرية والقائمة على التوكيد باعتزاز متزايد على الحقوق الإنسانية.

يزداد باطراد اندماج هاتين الصيرورتين المتكاملتين والمتعارضتين في آن. فالحدثات إنتاج وابتكار، بمقدار ما هي وعي بالذات وتحرير لجميع القوى التي ما زالت تأوي

خلف جُدر المقدس. هذا هو الوجه المزدوج - الجسد والروح نوعاً ما - للإنسانية ولوعى الذات وللإنسانية الحداثوية.

وكما سبق وقلت: الحداثة هي في آن ابتكار الذات بالعمل وابتكار الحقوق الإنسانية بالكفاحات التحررية، لكنها اعترفت في بادئ الأمر بحرية وحقوق الرجال المنتمين إلى عالم الأسياد، إلى أن فاضت الروح الديموقراطية إلى ما وراء حصنها المركزي وامتدت لتشمل النساء في أرض الأسياد والعالم المستعمر والخاضع للعبودية.

### الحركات الاجتماعية مقابل النضالات الاجتماعية

لا يمكن اختزال وحدة الابتكار الثقافي والنضال الاجتماعي إلى مشكلات في التسيير الداخلي للتنظيم الاجتماعي. فالتاريخية والفعل السياسي يقتزمان بعضهما ببعض بشكل وثيق، في حين أن الإنتاج والاستهلاك، اللذين لا يشكلان قوى مبتكرة للتغير التاريخي ولوعيه، ليسا سوى تربيّات لموطن الرجال الذي بنوه بعملهم ونضالاتهم التحررية الاجتماعية والثقافية معاً. أصطدم في هذا الموضوع تحديداً بالتصور المتغطرس والرخو في آن، الذي يماهي ما بين مجتمع ونظام جديد، سيصبح بدوره عاجلاً أم آجلاً دولة أو جمهورية أو إمبراطورية. لكن لا شك في أن المجتمع الحداثي الذي بُني بالعمل ونضالات التحرير يشيّد حوله أسواراً ليحمي نفسه، ويفرض القوانين ليقم الحدود بين المباح والملزم والمحظور، وليلزم احترام التراتبيات.

لقد كان الوعي بالعمل كقوة ابتكارية وتحويلية وراء ظهور المجتمع الحداثي، لكنّ هذا المجتمع ترسّخ كدولة بغية توطيد سيادته وقوته المطلقة على السكان، وأقام بالإضافة إلى ذلك تعارضاً بين عالم المقدس وسلطة الآلهة الحامية للمدينة، التي أصبحت سلطة مقدّسة بدورها وفرضت نفسها في نهاية المطاف، بقوة السلاح في الغرب المسيحي، كقوة تعلو سلطة البابا الممثل عن الله.

يكشف هذا الاستحضار الموجز عن التناقض الأهم الذي يكتنف المجتمعات الحداثيّة، وهو التناقض الذي قد يؤدي بالحداثة إلى التهلكة تحت مسمى العودة إلى الجماعة والهوية، والتخلي الطوعي أو المكروه عن التاريخيّة. لذا إن الحداثة كتاريخية



يجب أن تكون وتبقى أكثر جوهرية من الانتماء إلى دولة وقبول قواعد عمل جماعة من الجماعات.

أكرر وأقول: إن الوجود التاريخي للمجتمع أكثر أصالة من وجود الدولة والإدارة. لذلك تركّز التأكيد الأهم في الحدّاثَة على إعطاء الحقوق الإنسانية الأساسية أولوية على جميع القوانين والنظم والالتزامات. توجز الصياغة التالية، التي سترد غير مرة في هذا الكتاب، تصوري عن الديمقراطية: تعلق الحقوق الإنسانية الأساسية كل شيء، بما في ذلك القوانين التي صوتت عليها غالبية المواطنين.

لقد استمدت المجتمعات الحدّاثَة مشروعاتها التاريخية من ابتكاراتها، أي قدرتها على ابتكار التاريخ. لكنّ كيانها ومشروعاتها التاريخية هذين يتهدهما عالمُ القوة والهيمنة التي تنبسط على عالم العمال والنساء والمستعمرين، هذا العالم الذي لا يزال خاضعاً لقوانين التكاثر أكثر من خضوعه لقوانين الابتكار والتاريخية. لكن تاريخنا الغربي علّمنا منذ قرون الاعتراف بحقوق المواطنين ثم حقوق العمال، ويُعلّمنا اليوم أن نقبل أن يتمتع بها كلّ من النساء والمستعمرين القدماء، كأثر من آثار توسيع نطاق هذه القوانين المعترف بها بوصفها حقوقاً كونية. يأتي هذا التوسيع استجابةً للاتجاه المعاكس لانتصار الدهرنة، أي لعالم المنفعة الذي خلّف أنماطاً جديدة من اللامساواة.

إن الأمة، بشكل حضورها لدى الأميركيين والفرنسيين على الخصوص، هي موضع تكفّل شعب بالحقوق الكونية للمواطنين، مثلما استطاعت حركة العمال في المجتمع الصناعي أن تصبح بؤرة الحركات الاجتماعية، وأن يعترف الجميع بنشيدها، "الأُمّية"، بوصفه تأكيد أولوية حقوق العمال على قوانين الدول وشرائعها. وهذا التطلع الذي يتعارض مع سيادة المال المرتبطة باللامساواة هو الذي من شأنه أن يفرض الاعتراف بالمرأة والمستعمرين السابقين الذين كان يُنظر إليهم حتى ذلك الحين ككائنات طبيعية لا ككيانات ابتكار.

نصل هنا إلى صميم الوعي السياسي لمجتمعات الحدّاثَة الفائقة. ونفهم لم يولي المجتمع الحدّاثي أهمية أساسية للمساواة ولمعادل الحرية، أي للصراعية الاجتماعية. ونحن إذ نتكلم على الحركة الاجتماعية بالمفرد، ذلك لأنه ليس ثمة

إلا حركة اجتماعية واحدة تتوافق مع هيئة الحداثة والتاريخية والتذوّت، وهي حركة المواطنين في المجتمعات التي يكون تأويلها عن نفسها قانونياً سياسياً، وحركة العمال في المجتمعات التي يكون تأويلها عن نفسها اقتصادياً اجتماعياً، وحركة التذوّت في حدّ ذاته، الذي يجري على نحو "تام ومباشر" في مجتمع الحداثة الفائقة التي يجب أن تمتد لتشمل الجميع، أي النساء والمستعمرين سابقاً.

لكن تعميم الحقوق هذا يقابله تعميم الدهرنة، أي منطق المصلحة والمنفعة و - كما بتنا نعرف الآن - منطق السلطات الشاملة. هكذا يتوسّع نطاق الصراعات، ويتعذّر تبين نتائج المعركة. فمعسكر الهيمنة يتوافر على أسلحة ترديد فتكاً، ومعسكر الحقوق الإنسانية لا يستمد قوته إلا من وعي الجميع، وفي أعقاب أزمة مالية عالمية خطيرة، أصبحت قوة المال أشد من قوة هذا الوعي.

أردت أن أعرض المنطق الكامل للسبب الذي يدفعني إلى عزل ما أصرّ على تسميته "الحركات الاجتماعية" عن العالم اللامحدود للأفعال الجماعية. لقد اعتادت مجتمعاتنا الصناعية الاعتراف بأن الحركة العمالية لا تُعرّف بتدخل الدولة أو حتى بالبحث عن اتفاقات جماعية، وإنما بالتأكيد الكوني لحقوق العمال، مثلما أكّدت ثورات القرن الثامن عشر من قبلها الحقوق السياسية للمواطنين. وأريد أن أذكر في هذا السياق أن هذا التعريف هو الذي كان وراء قرار مهم صادر عن "الجمعية الدولية للسوسيولوجيا"، وبادرة منّي. فبينما كانت إحدى لجان البحث في هذه الجمعية مُكرّسة لدراسة الصراعات الاجتماعية والحركات المطالبية والاحتجاجية بأنواعها كافة، وافق الاتحاد بناءً على طلبي على تأسيس لجنة بحثية أخرى تُكرّس لدراسة الحركات الاجتماعية وفق المعنى الذي أشرت إليه للتو، بغية التنبيه إلى الفارق الأساسي القائم ما بين المطالب أو حالات الرفض التي تشكّل جزءاً من أزمة النظام الاجتماعي، وبين المطالب الكونية بالحقوق الأساسية، التي من شأنها تأكيد الدور المبتكر والتحويلي لفعل البشر ولمجتمعهم، الذي تركز عليه حرية ومساواة المجتمعات الحداثيّة وكرامة أعضائها. وما زالت هاتان اللجنتان موجودتين اليوم جنباً إلى جنب، وتبادلان في غالبية الأوقات تأملاتهما وأعمالهما. أنوّه أننا أمام مثال فذّ لا مثيل له في أيّ من حقول السوسيولوجيا.

## الحدثاء والحركات الاجتماعية

قادي تحليل الاعتمادية المتبادلة بين العناصر الثلاثة التي تكوّن المجتمعات الحدثاءية - حضارة مادية، وتأويل ثقافي واجتماعي للابتكارية الإنسانية، وصراعية اجتماعية - إلى التشديد على تكامل مكوّنين من مكونات الحركات الاجتماعية، لكن الثيمة من الأهمية بمكان بحيث تجب العودة إليها من جديد.

إن الصراع الاجتماعي الذي يعارض فئة التابعين مع فئة المهيمنين ليس صراع مصالح ونفوذ فحسب. فالخصوم المتصارعون، بالتوازي مع النزاع الذي يخوضونه ضد بعضهم بعضاً، عليهم أن يستندوا إلى تأويل ثقافي واحد عن ابتكاريتهم الإنسانية إن أرادوا أن يتخذ صراعهم أنماطاً اجتماعية منظمة ومحلّ اعتراف. كما سبق وذكرنا، لا يمكن لحركة شعبية يدعمها فلاحون فقراء أو لا يملكون أرضاً خوض نضال ضد الرأسمالية الصناعية أو المالية الضخمة، فهم لا يتحدثون اللغة نفسها. لا بد لنا هنا من أن نضيف أنّ الحركات الاجتماعية غير قادرة على التطلع إلى الفعل على مستوى المؤسسات السياسية ما لم تعقد تحالفات. هكذا، أنشأت بلدان أوروبية عدّة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، منها فرنسا وإيطاليا وإسبانيا، ائتلافات "متطرفة" أو "جمهورية" حظيت غالباً بدعم مباشر من الماسونية، إلى جانب دعم مسيحيين ليبراليين وتقدّميين لمواجهة تحالف الطبقة الحاكمة الجديدة مع عناصر من الطبقة القديمة، كانت تعزز موقعها مستندة إلى ملكية الأرض والنفوذ الذي استمدته من السلطة الملكية أو الأوليغارشية (بيّنت دراسات مهمة في هذا الصدد أن قسماً كبيراً من المكتبيين في *L'Encyclopédie* ومن قرائها كانوا من طبقة النبلاء الصغيرة في المقاطعات).

والحق أن الحركات الاجتماعية في المجتمع الصناعي، شأنها في ذلك شأن الحركات التي سبقتها، كانت تحديشية للغاية. وأكثر مثال مثير للدهشة في هذا الصدد هو مثال لينين الذي كان لديه الوقت، في نهاية حياته، ليتبنّى الطرائق الأميركية الجديدة في الإدارة (management) (التأويلية والفوردية). بالتزامن مع ذلك تقريباً، ابتداءً من ١٩٢٣-١٩٢٤، تخلّت الاشتراكية الديموقراطية الألمانية ثم مؤتمر المنظمات الصناعية الأميركي، وحتى الكونفدرالية العامة للشغل الفرنسية، عن مبدأ الفوضوية

النقابية (anarcho-syndicalisme)، الذي كان لا يزال مهيمناً منذ عشية الحرب العالمية الأولى، وسعت إلى التحصّل على مزيد من المزاي للعاملين بأجر في المنشآت التي كانت تخوض عملية تحديث قوية.

لا بد من الاعتراف بوجود عناصر متشابهة بين الحركات الاجتماعية الخاصة بالطبقات المهيمنة، وبين تلك الخاصة بالعاملين بأجر المهيمن عليهم، ففي كلا الجانبين يكون الانتساب إلى ثقافة الحداثة، لكن التعارض ينشأ أمام مصالح خاصة. من جهة العمال، ينشأ تعارض مع ربح أرباب العمل ودفاع عن عصر الأنوار. ومن جهة أرباب العمل، ينشأ تعارض بين الدفاع عن الصناعة التي يتمّ تصورها وفق منطلق أتباع مذهب سان سيمون وبين هيمنة الربح. وقد اشتغلت بنفسي على تحديد وعي الطبقة العمالية، وكان ذلك على وجه الخصوص في دراسة استقصائية شملت ٢٠٠٠ عامل (مقابلات مفتوحة طويلة) بين ١٩٦٠ و ١٩٦٤، لكي أُبين الاختلاف ما بين الوعي الطبقي الاجتماعي الذي نجده شديداً على وجه الخصوص لدى عمال الصلب الذين كانوا يدافعون عن استقلاليتهم المهنية وعن حرفتهم، وبين وعي طبقي اقتصادي نلاحظ حضوره بصورة أشدّ بين عمال المناجم الذين يعملون من أجل ربح العمل ويكونون أكثر عرضة لمخاطر الإجهاد والحوادث والأمراض المهنية منهم لخطر فقدان أهليّة المهنة.

إنّ اختزال الحركة العمالية عموماً والفعل النقابي خصوصاً إلى نضال يهدف إلى وضع قيود على منطق الربح لهو أمرٌ يناقض الواقع بصراحة، في حين نجد الحركات الفوضوية التي تشكّلت في أوساط مهنية وبلدان ما قبل صناعية خاضعة بشدة لتأثير حالة من الرفض للعالم الصناعي برمته.

إذاً، لنكفّ عن الاعتقاد بوجود طريقتين متعارضتين تماماً لتسيير المجتمع، كأنه ينبغي ألا يوجد شيء مشترك بين برنامج يميني وآخر يساري. إن هذا التصور واسع الانتشار بالطبع لكنه لا يمكن أن يفضي إلا إلى الانتصار الطويل الأجل للمصالح المهيمنة، لأن الأخيرة تعتمد على الهيمنة الدولية للتسيير الرأسمالي المالي للاقتصاد أو - بواقعية أكثر - على الهيمنة الحاصلة نتيجة تفاوض قوتين شاملتين، قوة الولايات المتحدة والمنظومة المالية الأميركية البريطانية من جهة، وقوة "الحزب الشيوعي"

الصيني الذي أءكم شي جين بينغ قبضته عليه بقوة؁ من جهة أخرى.

## بورآريه عن الحركة الاجتماعية للمهمين عليهم في مآءمع الحدائفة الفائقة

إن أفضل أداة للآليل آآافر عليها هي التي أقءمها الحركة الاجتماعية للمهمين في مآءمع الحدائفة الفائقة. ذلك أن آوءآت هذه الحركة وطرائقها ترتبط بعري وآيقة مع طبيعة مآءمعاء الحدائفة الفائقة. سبق وفرضآ هذه المعاينة نفسها في المراحل السابقة من الحدائفة. من السهل أن آآبين آثار آحولين كبيرين طرآفي مآءمع الحدائفة الفائقة.

يؤدي اقآصاد الاآصالات إلى آكوين سلطة لم يعد من الممكن أن آكون سياسية واآصادية بآآاً؁ ذلك أن اقآصاد الاآصالات هو اقآصاد آعءل فيه المعلومات سلوكاء المآاطبين. آقوء هذه الآقيقة الرئيسية والمآترف بها صراحة إلى هذا الاسآآآاج: آمارس سلطة هذا المآءمع على الآصرفاء الإنسانية أكثر مما على الممآلكاء ورؤوس الأموال والآآظيم الاآصادي؁ كما كانت الحال في المآءمع الصناعي. لذا سأسآءم في هذا الآآاب مصآلآ ”السلطة الشاملة“؁ وهو مفهوم يآآلف عن السلطة الشمولية الذي قءمآ عنه آآآة أرآآآ آآليلأ مميرأ آناول فآرة الأزمة العامة التي طاولآ المآءمعاء الصناعية؁ أي فآرة الآربين العالميتين والأزمة الاآصادية سنة ١٩٢٩.

إن الكلمة التي ينبغي أن آلفآ انآباهنا هي ”الشاملة“. إذ أمام سلطة شاملة لن يكون في وسع أي حركة المقاومة أو آآى الفوز ما لم آكن هي الأآرى شاملة؁ الأمر الذي لا يآمل سوى معنى واحدأ في ما يآص الآليل الذي شرعنا فيه: ما عاد كافياً لا الدفاع عن الآقوق السياسية؁ كما في المآءمعاء التي دعوتها قانونية سياسية؁ ولا الدفاع عن الآقوق الاجتماعية مثلاً فعلى الحركة العمالية في المآءمع الصناعي. هل ينبغي أن نآلص من ذلك إلى آوب الدفاع في المقام الأول عن الآقوق الآقافية الأكثر عالمية والأوثق ارتباطاً بالانآماء الجماعاء؁ والمآملة بالمطالب الهوياتية؟



في الإجابة، نقف على عتبة أبرز تحدٍّ يطرحه أماننا العالم الراهن، وهو تحدٍّ قد يُلقَى بنا عنقه في الخطأ، أو بعكس ذلك، قد يرشدنا إلى طريق الانتعاش.

إن الغرض الأبرز من التحدي الجهادي الذي زعزع الغرب منذ الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، ومن الهجمات الوحشية الهائلة التي غطّت نيويورك بالقتلى في ذلك اليوم، هو أن ينساق الغرب، وبخاصة الولايات المتحدة، وراء أعمال استفزازية. وهو ما لم تتوان الولايات المتحدة عن فعله بتأثير هدام من مستشاري الرئيس دبلو بوش من المحافظين الجدد، فمضى الأخير بخطى حثيثة نحو السقوط بقراره إعدام صدام حسين، الأمر الذي أدى في سائر الشرق الأوسط الذي انتابه شعور بـ "الاعتداء" عليه، إلى ازدهار المشروع السياسي الديني لخلافة "داعش" ("الدولة الإسلامية")، ومنه إلى استيلاء التنظيم (لمدة وجيزة) على قسم كبير من بلاد ما بين النهرين وزيادة الهجمات على الدول الغربية (خاصة على فرنسا) التي كانت تعمل على محاربته. مع ذلك إن ردود الفعل الأكثر إيجابية صدرت عن فرنسا التي رفضت أولاً، وهي العضو الدائم في "مجلس الأمن"، المشاركة في الحرب الجديدة على العراق، مبرهنة بذلك بصيرة سياسية أشد مضاءً من الولايات المتحدة. تمثل رد الفعل الثاني في المشاركة العفوية لملايين السكان، ولا سيما المتحدرين من المراكز المدنية الحديثة، من أجل الدفاع "العالمي" عن أكثر الحقوق أساسية: الحق في التفكير والتعبير بحرية وحرية الضمير. وذلك حتى إن لم تستر الهجمة الثانية سنة ٢٠١٥، على باتاكلان، تظاهرة تضاهي في ضخامتها تلك التي أعقبت الهجوم ضد Charlie Hebdo، وحتى إن لم تُثمر الجهود المبذولة من أجل تأسيس جديد للوعي المدني عن النتائج المتوقعة.

جميعنا مقتنعون بأن الحركة الاجتماعية الجديدة ستنشق من الدفاع، بأكثر قدر ممكن من الشمول، عن التذوّت في مجتمع الحداثة الفائقة. لكن ينبغي ألاّ تقتصر على أعمال إنسانية (humanitaire)، إذ لا بد من ردٍّ أكثر ملموسيةً.

هذا الردّ الثاني يضع بين أيدينا التحول الثاني الكبير الذي طرأ على العالم المعاصر. جلّي أن هذا العالم الجديد لن تسيّره "الدول الوطنية" بعد الآن، بعد أن فقدت إمبراطورياتها الاستعمارية وسرعان ما ستتغلب عليها الصين والهند بفعل حجمهما الساحق، وهي ترى اليوم التفكك الذي يصيب أحياناً هويتها الوطنية، كما في إسبانيا



وبريطانيا العظمى على وجه الخصوص، لكن أيضاً في فرنسا وإيطاليا، أو أنها تتحول إلى جماعاتية عدوانية، كما في المجر أو بولندا.

علينا في هذه الشروط أن نكون نظرة أكثر واقعية وأشد قلقاً عن هذا العالم الآخذ في التشكل. نجح العلماء في التوعية الجماعية بتهديد أزمة مناخية وشيكة نعتقد أنها ستندلع في المستقبل القريب. لكن لا العلماء ولا الحكومات من في مقدورهم اليوم حملنا على التفكير الناجع. ذلك أن النتيجة الأشد احتمالية لما ندعوه "الأزمة المناخية" ستكون على الأغلب جملة من عمليات النزوح والهجرة الجماعية للسكان. في سوريا، كما نعرف، اضطر نصف السكان إلى مغادرة مكان إقامتهم أو منشأهم للجوء إما إلى بقعة أخرى في بلدهم وإما إلى البلدان المجاورة. ونستطيع أن نتنبأ بما قد تقضي إليه أزمة مناخية مصحوبة بارتفاع منسوب مياه البحر من رحيل جماعي لسكان بنغلادش. هكذا إن أنماط الاضطهاد السياسي والأزمات المناخية تحكم مسبقاً على فئات كاملة من السكان بالترحّل. وسبق أن أعلنت الأمم المتحدة أن عدد المهاجرين سيرتفع قبل ٢٠٥٠ إلى ٢٥٠ مليون شخص. لذلك، ليس من الصعب التخمين أن التحركات السكانية الجماعية التي طاولت أوروبا، وبخاصة اليونان وإيطاليا حتى الآن، ستوسع غداً لتشمل القارة الأوروبية قاطبة.

رصدنا أيضاً الآثار الدرامية لكارثة تسونامي ولافجار فوكوشيما في اليابان، التي ألحقت ضرراً بالغاً بحياة قسم كبير من السكان المقيمين شمال اليابان رغم أن انفجار المفاعلات لم يتسبب سوى في إزهاق عدد قليل من الأرواح. ونحن إن أخذنا في الحسبان هذه الحقائق، يتحتم علينا الاستعجال في التساؤل عن التدابير الواجب اتخاذها وتقتضي منا بذل جهود طويلة من أجل الاستعداد والتنبؤ والتنظيم.

ينبغي ذلك ولا سيما أن لهذه الهجرات آثاراً ستتفاعل مع ما نرصده مسبقاً، أي تركّز السكان في المدن "العالمية" والتخلي الجماعي عن مناطق بأكملها. خير مثال على ذلك حالة أميركا اللاتينية اليوم، إذ تخلو مناطق بأكملها من السكان، لالسوء وضعها الاقتصادي، بل بسبب الجاذبية التي تمارسها التكتلات السكانية الكبرى مثل ساو باولو أو مكسيكو سيتي، وكذلك لوس أنجلوس وميامي ومدن أخرى من فلوريدا.

لكن يجب أن نذهب أبعد من ذلك. ففي عدد من البلدان الأوروبية، ناهيك عن

القارات الأخرى، ثمة سكان يتوافرون على موارد أضعف من أن تستطيع مقاومة منافسة المناطق الأحسن تجهيزاً. لذا إننا نحتاج في جميع البلدان الأوروبية إلى سياسات تنمية إقليمية نشطة، مع التركيز خصوصاً على حالة شمال إنكلترا، والشمال الفرنسي الذي تراجعت فيه الصناعة، جبال الكتلة المركزية، وكذلك الجنوب الإيطالي الذي يشهد عاجزاً تفاقم الأزمة.

لماذا نقف متفرجين ولا نقوم بشيء؟

إنّ التهديد الأخطر الذي نواجهه هو الصمت، ومعه الامتناع والإحساس بالعجز. يجب أن ندخل، اليوم قبل غداً، إلى "ما بعد الحداثة" المزعومة بدلاً من إضاعة الوقت في مناقشة الأخطار التي يحملها لنا المستقبل. ينبغي أن نصير حدثيين من جديد، أي قادرين على الفعل.

## المسؤولية مقابل الالتزام

لم أسترسل في هذا التفكير إلا لأنني أعيش بآلم الغور العميق والخطير للفراغ الذي خلفه تفكك الوعي التاريخي والاجتماعي والسياسي، والذي قادنا إليه سقوط المجتمع الصناعي. كما تلوح لنا الدعوة إلى السياسة اليوم جوفاء، شأنها شأن الدعوة إلى التقدم (progrès)، أو حتى الدعوة إلى السعادة التي لا تتعدى في معظم الأحيان كونها دعوة للهرب والخذلان.

بعد انقضاء سنوات طويلة من فقدان الثقة الذي طاول عيشنا وتاريخنا، نتساءل جميعاً عن السبل التي ستجعل منا من جديد فاعلين مؤثرين في عيشنا، وصانعين تاريخنا، فنكفّ بذلك عن أن نكون منفعلين. ومع الاختفاء شبه الكامل للأحزاب، أو رفضها أو اقتصار مهمّاتها على أعمال محصورة جداً مثل تعيين موظفين سياسيين، تتبين لنا أكثر فأكثر نجاعة إظهار قدرة أكبر على الفعل العملي بدلاً من التأمل النظري. ظننا في السنوات الأخيرة أنه قد يكفي كي نعود إلى المسار الصحيح أن نلتف حول الأحزاب والمؤسسات وأن ننشئ أفعالاً أساسية أطلقنا عليها غالباً اسم "مبادرات مواطانية". لكنّ ما نجد أنفسنا فيه من عجز تام عن التفكير والتنبؤ والفعل يحملني على

التفطن إلى أن هذه المقترحات، التي أسهمت فيها بنفسي، لا تكفي.  
إننا نحتاج إلى إستراتيجية لكي نصحو ونصير من جديد قادرين على الفعل،  
إستراتيجية من شأنها إحداث قطيعة أعمق مع التقانة السياسية التي أنشأناها خلال  
القرون الماضية.

أول المستجدات التي تسترعي انتباهنا هي الاستعاضة عن وحدات الحياة المهنية  
وفق الأقاليم، كإطار مميز للفعل، بمجموعات ليست محدّدة بوصفها أوساطاً طبيعية  
أو مستجمعات وظائف (bassins d'emploi)، بل كأماكن وعي جماعي أو قدرة على  
الفعل، لا، بل إرادة مقاومة ونجاة.

وإذا حاولت تحديد ما هو الإقليم (territoire) بدقة أكبر، سأجد نفسي مضطراً إلى  
مزيد من التعمق في المسار الفكري الذي أشرت إليه للتو: الإقليم ليس مورداً مادياً  
أو جغرافياً أو مخزون عمل أو وظائف، بل هو وعي في المقام الأول. ومثلما يقع  
على عاتقنا منذ زمن طويل إعادة أنظارنا نحو مناطقنا من جديد، لا من أجل تحسين  
ارتباطها بالعاصمة، بل بالعالم بأسره وبشبكاته التواصلية، علينا كذلك أن نقدّم تصوّراً  
عن "مستجمعات الفعل"، و"أنماط وعي البلاد" أو "الأقاليم المختلفة".

نستطيع بسهولة الآن أن نمضي نحو صياغة أكثر جذرية. فإن لم يعد يحملنا  
التزام قضية أو هدف أو ما نسمّيه قيمة على الانخراط في الفعل، فعلينا أن ننشط  
بفعل وعينا بمسؤوليتنا إزاء أنفسنا. وهي مسؤولية يُحفّزها وعينا بمسؤوليتنا إزاء  
الجار أو إزاء من تتوقّف حياته مباشرة على المساعدة التي يمكنني، أنا ووحدة العمل  
التي أنتمي إليها، أن أقدمها. وفي هذا الصدد، تستحق الدعوات إلى العمل التطوعي  
أكبر قدر من الاحترام والتشجيع. لكن من أجل تنظيم العمل التطوعي لا بد أولاً  
من أن يشعر أكبر عدد ممكن من الأفراد بالمسؤولية تجاه أنفسهم وتجاه صورتهم  
عن أنفسهم بوصفهم ذواتاً إنسانية، لا بوصفهم كائنات خلقها الله، أو مواطني  
بلد أو أجراء لمهنة ما. وفي ذلك مثال صارخ على الوضع الذي نواجهه في مجتمع  
الحدّات الفائقة: ما عاد الأمر يتعلق بشحذ وعينا بالابتكارية، بل بالاستناد إلى هذا  
الوعي لكي نصبح قادرين على أن نكون فاعلي تاريخنا الخاص، أو لنسترجع هذه  
القدرة التي كانت لنا. لقد أصبح وعينا بأنفسنا بوصفنا ذواتاً موردنا الرئيسي. لذا

إن الهدف الرئيسي للسياسة هو ابتكار التدوّت وتشجيعه، أي ابتكار علاقة تربط الأفراد والفاعلين بأنفسهم، وحمل الفاعلين على تحمّل المسؤولية تجاه أنفسهم بوصفهم ذواتاً إنسانية. سأحرص على ألا أستخدم كلمات قد تحملنا على الاعتقاد بأن العودة إلى ماضٍ بعيد أو ظهور المقدس من جديد بصورة أو بأخرى هي وحدها القادرة على إنقاذنا من فقدان وعينا بما علينا من مسؤوليات. أقترح خلافاً لذلك فكرة خلاصتها أن العامل المؤثر الوحيد الذي من شأنه أن يحضّنا على تحمّل مسؤولياتنا من جديد، ليس تجاه أنفسنا، وإنما تجاه التدوّت، أي تجاه حقوق الذات الإنسانية الحاضرة فينا كما لدى جميع البشر، إنما هو اللقاء المباشر قدر الإمكان بالخطر والبؤس واليأس، إلى جانب الدعوة إلى التضامن وإلى ما أودّ أن أدعوه هنا "الأخوة". لن يستيقظ وعينا بالمسؤولية بالإصغاء إلى الخطابات الطويلة أو بالمشاركة في مظاهرات حاشدة. أفضل ما يمكن أن يُخرجنا من ثباتنا النفعي والمُتعي هو الكلام واللفتة واللقاء وجهاً لوجه. فإذا ما تعرّنا في دربنا برجل أو امرأة أو طفل تائهين وتحقيق بهم المخاطر ومهجورين، لعلنا سنكون أمام أفضل فرصة سانحة لنستعيد زمام السيطرة على نزوعنا للتملّص من مسؤولياتنا، فرصة نشعر معها بالالتزام المباشر تجاه الذين واللواتي نبصر عبر البؤس الذي يطاولهم ضياء التدوّت. ما عدنا نشعر بالتزام تجاه القضايا والخيارات والأفكار. لكن يأسنا من أنفسنا لم يبلغ أقصاه بعد، ويزداد شعورنا بأن اليد التي لا نرفض الإمساك بها، والنظرة التي لا نتمنّع عن مبادلتها بنظرة متّاء، والوجه الذي نصغي إلى ندائه، هي التي تبعثنا من حطام التزاماتنا التائهة وتضعنا من جديد على درب الانغماس في الاضطلاع بمسؤولياتنا.

ألم تكن هذه الخلاصة متوقّعة؟ أليس شعورنا بأن متطلب التدوّت هو الذي ينبغي أن يرشدنا ويتكفّل بنا نابع من أن تدوّتنا لا يمكن أن يكون إلا تاماً ومباشراً؟ في سياق وضعنا ككائنات حدائية فائقة، ما عدنا نشعر بالالتزام تجاه نموذج أو قائد أو حزب، ولم يعد في وسع التزاماتنا أن تتأتّى إلا من وعينا بمسؤوليتنا، ليس إلا. هل ما زلنا قادرين على سماع ما يقوله ضميرنا عندما يؤكّد لنا أن هذا الرجل أو تلك المرأة أو ذاك الطفل هم من البشر، وهم مثلي، ذواتٌ إنسانية؟

## أنماط من اللامساواة والصراع والقطفعة

أكرّر وأقول: على كل تحليل للمجتمعات الحدائفة أن يبرز الاعتماد المتبادل بين الأبعاد الثلاثة لهذه المجتمعات: التجربة الثقافية المهيمنة التي تعكس نمط العلاقة بين المجتمع البشري ومحيطه، وتأويل الابتكارية الإنسانية بمصطلحات تناسب هذه التجربة الأنثروبولوجية ويكون من شأنها أن تسمح للمجتمعات بخلق تصوّر عن نفسها وإدارة ذاتها بمصطلحات دينية أو قانونية سياسية أو اجتماعية اقتصادية أو مباشرة بمصطلح الابتكارية الإنسانية، وهي حال مجتمع الحدائفة الفائقة، وأخيراً صراعية اجتماعية تتوافق مع طبيعة الحد الفاصل بين أسياا الاستثمار، وبين من لا يملكون سوى قوة عملهم.

لا ينبغي النظر إلى أي مجتمع بوصفه خاضعاً لهيمنة تجربته الثقافية والأنثروبولوجية وحدها، أو لهيمنة الميدان الرئيسي للفعل الذي يمارسه على ذاته، أو أخيراً للصراع الاجتماعي المركزي فيه. بكلمات أدق: إن هيمنة طبقة المستثمرين العليا على طبقة العمال في مجتمع الحدائفة الفائقة لا ينبغي أن تتخطى الضرورة المنوطة بدورهم، مثلما كان على خيار التوجه الثقافي في المجتمع التجاري ألا يُنجز إلا في ميدان المؤسسات السياسية والقانونية. لا ينبغي لأي مجتمع أن تحدده هيمنة دين أو أي تأويل شامل لـ”الشرط الإنساني”، كما لا ينبغي للصراع الاجتماعي أن يستطيع النفاذ إلى جميع ميادين الحياة الاجتماعية.

كيف يمكن أن نتكلم على الديمقراطية عندما نقبل الفكرة التي عارضتها طوال هذا الكتاب، والقائلة إن مجموع السلوكات الاجتماعية يُحددها ظرفٌ تقني اقتصادي، أو تأويل ثقافي، أو علاقات هيمنة اجتماعية سياسية؟ شددت من جانبي، خلافاً لذلك، على أن الاعتماد المتبادل بين الأبعاد الثلاثة الرئيسية للحياة الاجتماعية هو الشرط الرئيسي لانباء مجتمع ديمقراطي، ولتأكيد الحقوق الإنسانية الأساسية خصوصاً. وبكلمات أخرى أقرب إلى تجربتنا: إن الفروق بين الفئات الاقتصادية وتعددية القناعات والمعتقدات المتعلقة مثلاً بأساليب العيش أو الأوضاع المادية لا يمكن النظر إليها كعوائق أمام بناء الديمقراطية، فضلاً عن أنها تخلع على الديمقراطية معنىً من شأنه أن ينفي أي وجود فعلي لها في مجتمع يعيش فيه الناس جميعهم بأسلوب



واحد وتبعاً لثقافة وشروط اقتصادية مشتركة بين الجميع. وإذا كانت علاقات الهيمنة الاقتصادية، أو ما أطلقنا عليه اسم العلاقات الطبقية، لا تقتصر على أن تكون محدداً للإجراءات الاقتصادية، بل تحدد أيضاً وبالمثل طبيعة الحريات السياسية وتمثيل موقع كل فرد داخل العالم، لا يمكن حينئذ أن تكون ثمة ديموقراطية، وما من سبيل آخر حينئذ لتأسيس الحرية الظاهرة في جميع الميادين إلا باستيلاء قادة البروليتاريا الفلاحية والعمالية المنظمة على السلطة! ونعلم جميعاً حجم خطأ هذا التأكيد الأخير. فقد عانينا بما فيه الكفاية من الشمولية وأنظمة الحكم الاستبدادية إلى حد ما عاد بإمكاننا فيه الانسياق وراء أكاذيب كهذه.

### الحركات الاجتماعية المناهضة

كان لا بد من ارتباط عميق في الأفعال ذات الطابع الجماعي التي شكلت السمة البارزة لبعض الحركات الاجتماعية، والتي لم نعد نشعر بالالتزام تجاهها، لكي نصل إلى قبول الاعتراف بوجود ما أطلقنا عليه، أنا وميشيل فيفيوركا Michel Wieviorka، اسم الحركات الاجتماعية المناهضة. علينا أولاً أن نتجنب سوء الفهم التالي: لا يرتبط هذا التعبير بتسمية خصم لحركة اجتماعية، مثل ربّ العمل بالنسبة إلى العامل، بل بتحديد انقلاب الحركة الاجتماعية نفسها إلى نقيضها. إنّ الأمر يتعلّق بالاستعاضة عن الدفاع عن الذات الإنسانية بكرهٍ يوجّه نحو ذاك الذي أو أولئك الذين نرفض أن يكون لهم كينونة إنسانية.

يمكننا بالطبع أن نعتقد أن الحركة الاجتماعية المناهضة هي الوجه المعتم والهدّام لحركة اجتماعية ما، لكن تجربتنا المعاصرة تقول إنّ التعارض بين حركة اجتماعية وحركة اجتماعية مناهضة لهو أشدّ عمقاً من ذلك، كما يتضح في حالة البلدان التي كانت مستعمرة أو خاضعة للهيمنة، والتي بدلاً من تقليد أسبائها السابقين بعد تحرّرها تنقلب ضدهم فترفض علمانيّتهم وحرّيتهم ومساواتهم، رفضاً للدولة الكافرة والنساء "غير المحتشّمات" والاستهلاك غير المنضبط. هكذا يدّعي الجهاديون الذين هاجموا وما زالوا يهاجمون أشخاصاً مجهولين في بلدان يرفضونها ويكرهونها أنهم بذلك

يهاجمون بلداناً كافرة لا تحترم شريعة الله. وهم على معرفة تامة بعشية هذا الاتهام في نظر أولئك الذين يغتالونهم بشروط همجية. صحيح أن الدين هو المعني هنا، لكنه دين وقد أضحي كرهاً للبلد الكافر ولم يعد في المحصلة مجرد دين أو حركة اجتماعية، وإنما حركة اجتماعية مناهضة ليس إلا، ولا سيما عندما نقرن هذا الكره للكافر، الذي يضاهي بعنفوانه عنفوان حب الله، بالوعي المجروح لحياة تفتقر لأي معنى، وغي ليس غريباً عن أي ثقافة فحسب، بل عن كل ما من شأنه أن يُعزّز الوعي بالذات. يشعر بهذا الافتقار إلى معنى للحياة أولئك الذين يُدركون طبيعة الأحكام التي يطلقها الآخرون عليهم إذ ينظرون إليهم كبشر على هامش الحياة وفي مرتبة متدنية، وبصفتهم سكان "الضواحي"، والذين لافتقارهم كذلك معنى الإسلام يعجزون عن إضفاء معنى على حياتهم إلا بكره الأجنبي والعدو، أي الشر. تصدر عن هذا اللقاء، بين خواء وبرود تجربة كئيبة، وبين تجربة تتفجر من غلواء معناها الخاص، أي تجربة الشهيد، أفعال ذات تدمير مضاعف، لأنها ترهق أرواح الأبرياء وفي الوقت نفسه روح ذاك الذي لم يُتَح له فعلياً أي مدخل إلى عالم المعنى ولا يتوقع من الجنة غير الأكيدة سوى موجباً لوجوده وثواباً لأفعاله.

وأنا إذ أتطرق إلى حالة الجهادي، كما سبق وفعلت مؤخراً في كتاب جديد (*Le Nouveau Siècle politique*, Seuil, 2016) [القرن السياسي الجديد]، ذلك كي أعارض بين الطبيعة الملحة والواقعية لفكرة الحركة الاجتماعية المناهضة، وبين التفسير التلقائي الذي يقدمه الإداريون، خاصة في قطاع السجون، وتحديدًا في كلامهم على "التطرف"، ذلك أنّ الأخير لا ينطوي على أي قيمة تفسيرية ويقترب من تحصيل الحاصل.

سبق لفرهاد خوسروخاور Farhad Khosrokhavar أن بين في دراساته الطريق الذي يتعين اتباعه في هذا الخصوص، لدى تناوله لمقاتلي "الباسيج" الإيرانيين التابعين لآية الله الخميني، وهم استشهاديو الثورة الذي عرّضوا أنفسهم للموت في الحرب الإيرانية-العراقية، لكنهم كانوا يشكلون، في حال نجاتهم، شرطة سياسية في خدمة سلطة لا شرعية أخرى لها سوى الشرعية المرتبطة بالغزو.

بالعودة إلى جهادي اليوم غالباً ما كان هؤلاء الشباب موضوع دراسة، فرنسية

وبلجيكية خصوصاً، بوصفهم شباباً هامشين حُكم عليهم بالسجن غالباً لارتكابهم جناحاً عادية، ويظهر على نسبة ملحوظة منهم اضطرابات مميزة في الشخصية. هكذا يحلو للسلطات أن تختزل سلوكاً ينتمي إلى حركة اجتماعية مناهضة إلى مجرد مفعول "تطَرّف" لا يتحدّد إلا برفض احترام ضوابط المجتمع المكنى بالمضيف، أو العجز عن ذلك. لذا إن مفهوم الحركة الاجتماعية المناهضة يبدو لي مفهوماً أساسياً للتحليل. يمكن عدّ العمل الاستشهادي الذاتي تجلياً حدياً للحركة الاجتماعية المناهضة، وكذلك اختيار الأبرياء الذين يقع عليهم الهجوم، كما في حالة الهجوم على باتاكلان أو في مدينة نيس. يكون اللقاء مدوياً بين افتقار الحياة في "الضواحي" إلى المعنى، وبين غلواء المعنى الذي يجسده الاستشهادي الذي يتسم كل من إيمانه ومعرفته بالدين بكثير من النواقص والثغرات على الدوام. إذاً نحن أمام زوال مزدوج للمعنى لا أمام إفراط في العقيدة الدينية وكره لغير الديني. ليس على المتخصصين في العلوم الإنسانية، مهما كان السبب، أن يستكينوا للتأويلات "الإدارية" التي لئن لم تكن مستوحاة من مشاعر عدائية في غالب الظن، فإنها عاجزة عن تفسير التصرفات التي على فظاعتها المضاعفة إن هي إلا نتيجة لسيرورة، وفي المحصلة نتيجة لإرادة ولعمل كان انغماس شخصيتهم فيهما قوياً إلى درجة سببت موت الآخرين وموتهم في آن.

سأمضي إلى أبعد من ذلك وأقول: إن فداحة التصرفات الناجمة عن حركات اجتماعية مناهضة كهذه من شأنها أن تحملنا على الاعتراف بأهمية الحاجة إلى حركة اجتماعية (حتى إلى ما دعوته الالتزام) في مجتمع يفتقر بشدة إلى أي مرجعية لذاته بما هو مكان وعي واختيار ومسؤولية. وأضيف في هذا السياق أيضاً: لا ينبغي فهم ما يُقال ويُفعل وفق مصطلحات الانتماء والهوية والجماعة، بل بمعنى تدمير الذات لذاتها الإنسانية، وكذلك بمعنى النزع الذاتي للتذوّت (autodésubjection)، إن جاز التعبير.

لكن الجوهر هو الاعتراف بأن الحركات الاجتماعية "الوضعية"، وعلى رأسها الحركات الطلابية الكبرى الأولى والحركات الديموقراطية المناهضة للاتحاد السوفياتي والربيع العربي سنة ٢٠١١ في تونس ومصر والبحرين، وكذلك الحركات الاجتماعية المناهضة التي تُمثّل الجهادية شكلها الحدي، تُشكّل لدى تفحصها عن

كثب شاهداً على الاستعاضة عن الأهداف الاجتماعية (نضالات من أجل الأجور وشروط العمل والتوظيف) بأهداف تبدو أنها دينية ووطنية، لكنها في الحقيقة ناشئة عن تجربة شخصية أو صدمة تلقّتها الشخصية وأدت إلى تداعيتها بالكامل. لم تكن الحركات القديمة تقتصر على الدفاع عن المصالح بالطبع، بل كانت تنشُد أيضاً تحقيق العدالة، بوصفه مبدأ كونياً، لكن ينبغي تحليل الحركات الاجتماعية الجديدة، الوضعية منها والمناهضة، بمصطلحات التذوّت ونزع التذوّت، كحل أخير من شأنه أن يستثير في الرأي العام ردود فعل أقوى بكثير من تلك التي تستثيرها المظاهرات الحاشدة. هكذا إنّ الصورة التي حفرت في ذاكرتنا عن دانيال كوهين-بنديت Cohn-Bendit Daniel وهو يرمق عنصراً من وحدات مكافحة الشغب بنظرة تحدّ، لهي أقوى بكثير من صورة المتظاهرين البالغ عددهم نحو سبعمئة ألف وهم يطوفون شوارع باريس في ١٣ أيار/ مايو ١٩٦٨.

وكما تذخر الحركات الاجتماعية الجديدة بالاحتجاجات الأخلاقية والانتقادات الديموقراطية، كذلك تستثير الحركات الاجتماعية المناهضة السخط والاشمئزاز والإدانة الأخلاقية، ويحدث ذلك بعنفوان شديد ينظرُ معه الرأي العام إلى أي أمارّة تضامن مع مرتكب الهجوم على أنه خيانة أو لا مبالاة مرضيّة تجاه مصير الضحايا الأبرياء. لكن المقابل لهذا الحمل العاطفي القوي الذي تؤويه هذه الحركات الاجتماعية والحركات الاجتماعية المناهضة إنما يتجلى في الصعوبة التي تواجهها في القيام بأعمال مستدامة وفي اعتماد إستراتيجية سياسية. أنسى أن الحركة الطلابية في أيار/ مايو ١٩٦٨ تداعت في غضون ساعات، وأن مؤيدي الجنرال ديغول والحكومة غزوا الشانزليزيه وحققوا نصراً ساحقاً في انتخابات حزيران/ يونيو؟ مع ذلك، وبعد مضيّ خمسين سنة، ما زالت ذكرى حركة بيركلي في الولايات المتحدة وحركة نانثير في فرنسا حاضرة جداً في الأذهان، في حين ذهبت المظاهرات السياسية والنقابية الحاشدة طي النسيان أو صُعَبَ تأويلها، كحال الإضراب الكبير في فرنسا سنة ١٩٩٥، الذي لا جدال حول أهميته التاريخية (انظر: *Réflexions sur la grève de décembre* 1995 [تأملات في إضراب ديسمبر ١٩٩٥]، ألان تورين وفرانسوا دوبيه وفرهاد خوسروخاوري وديديه لابيرونيه وميشيل فيفيوركا، Fayard، ١٩٩٦).

إنّ الفكرة التي يجب أن نخلّص إليها أخيراً هي أنّ الحركات الاجتماعية، وكذلك الاجتماعية المناهضة، لا أهمية لها إلا لأنها تندرج ضمن المبادرات والصراعات الداخلية لمجتمع ما، ولا يمكن فهمها بالتمام إلا بوصفها حركات تزعم تقديم إجابات عن غياب أو تدهور التصرفات التي تحلّ في المرتبة الأعلى من الحياة الاجتماعية، أي الحداثة والتاريخية. لذا يتحتّم علينا في مطلع القرن الحادي والعشرين، حيث تبدو مواطن الحداثة والتدوّت هذه خاوية أو تخيم عليها سحابة بفعل التلوّث الثقافي الأشدّ خطورة من التلوّث المناخي، أن نبحث في أصغر الحركات الاجتماعية - وفي أشدّ الحركات الاجتماعية المناهضة فظاعةً - عن طبيعة المشكلات الحضارية التي لا يقوى السياسيون والمؤسسات والمنظمات على حلّها.

## استهلال لتحليل حركات تحرّر المرأة

نميل بطبيعة الحال إلى تفسير الحاضر والمستقبل بالماضي، ذلك أن الماضي معروف لنا بخلاف المستقبل المجهول. كذلك نبحث في الماضي عن شرعنة واجباتنا أو تصرفاتنا في المستقبل كما فعل مثلاً أصحاب المؤلفات حول حياة القديسين في العصر الوسيط، التي درسها جاك لوغوف جيداً.

رأى الإثنولوجيون مستندين إلى البيولوجيين أن في التحريم العام لسفاح القربى حكمة طبيعية، إذ تظهر في أيّ محيط ديموغرافي منعزل حالات كبيرة من الانحطاط النوعي البيولوجي لدى السكان الذين لا يتكاثرون إلا بالتزاوج بينهم. هذا موجود حتى في أوروبا لدى بعض سكان الجبال المنعزلين. وعليه، كان واجب العثور على زوجة خارج الأواصر الأسرية المباشرة أفضل وسيلة للحماية من هذا الخطر. وتعاظمت جاذبية هذه الفرضية بما حملته للنيويين من تأكيد لطرائقهم، ذلك أن الفاعلين كانوا قليلي الإدراك لأسباب تصرفاتهم، أو لم يكونوا مدركين لها البتة، تلك التصرفات التي كانت تدفعهم إلى منح المرأة مكانة دنيا، كنوع من حماية القدرة على تكاثر العشيرة أو القبيلة. استُخدم هذا التفسير البيولوجي في تفسير الهيمنة التي مارستها المنظومة الأبوية على النساء. لكن أنصار التأويل الثقافي، الحريصين



على إدراج توجهات تصرفات الفاعلين أنفسهم في تفسيرات كهذه، ردّوا بأنه لا يمكن سحب هذا التفسير على المجتمعات الحديثة، فإذا كانت عزلة الجماعات المتشكلة على أساس الأصل البيولوجي ذائعة جداً في الحضارات المتّسمة بكثافة ضئيلة من حيث المساحات المكانية المشغولة، وبصعوبة كبيرة في التنقلات، فإن الوضع مختلف جداً في المجتمعات الحديثة المؤسّسة على وسائل اتصال يسهل الوصول إليها وبالغة الكثافة. وعليه، لا يمكن للسوسيولوجيين التعويل على النهج الذي استخدمه الإثنولوجيون من قبلهم إن أرادوا وصف المجتمعات التي يدرسونها. لكن يبدو لي أقلّ بداهةً - وإن يكن أمراً مشروعاً في نظري - رفض تفسير آخر للهيمنة الذكورية مستعاراً هذه المرة من مؤرّخي المجتمع الصناعي، وهو تفسير قائم على فكرة تقول إنّ علينا أن نعيد تأويل نضالات التحرر الوطني على أنها "الجهة المعادية للاستعمار" من صراع الطبقات، ونعيد تأويل التيارات النسوية بوصفها "الجهة النسوية" لصراع الطبقات هذا. وهي تتوافر على نطاق أوسع مما غيرها من الصراعات الاجتماعية الأخرى، وإذا توّدي دور "المحدّد التضافري". وقد وجدت النسويات الناقداً، اللاتي تأثرن بقوة بالماركسية وبصور أخرى كذلك من التفسير الاقتصادي لأنماط اللامساواة وعلاقات الهيمنة الاجتماعية، في الهيمنة الذكورية برهاناً لصحة التأويل الاقتصادي للتاريخ. ووصل بهنّ الأمر حدّ الاعتقاد أنهنّ عثرن على أساس موضوعي لهذه المقاربة في واقع الانخفاض الشديد للأعباء العائلية الثقيلة (الرعاية) الملقاة على عاتق المرأة مع توسع نطاق تدخل الدولة، وكذلك في تقليص الوقت المكرّس للعمل في حياة كلّ فرد، وأخيراً في انخفاض خصوبة النساء في عدد من البلدان، مثل ألمانيا وإسبانيا وإيطاليا... إلخ.

لكن هذا التفسير للهيمنة الذكورية انطلاقاً من طبيعة المنظومة الرأسمالية، الذي عزّزته الترقية المهنية القوية للنساء في البلدان ذات النموذج السوفياتي، يصطدم باعتراضين. فهو لئن رصد الهيمنة الذكورية كما يجب، فإنه لم يقدّم تفسيراً لها، ولا سيما أن "الطبقات الشعبية" عرفت مشاركة واسعة للنساء في العمل، الفلاحي والعمالي، في حين أن الخطابات المؤيدة لتحرر المرأة صدرت عن الطبقات العليا. وعليه إن الفرضية "الرأسمالية" تظلّ غير مبرهنة. أمّا الاعتراض الثاني الذي يكمن فيه جوهر

المسألة، فخلاصته أن حركات تحرر المرأة التي نشأت بعد الحرب العالمية الثانية لم تستهدف التحصّل على حقوق سياسية غالباً ما كانت محلّ اعتراف بالفعل، ولا على المساواة الاقتصادية، وهو هدف معترف به بوصفه مهماً لكنه غير مركزي، بل كان الدافع الأساسي عند النساء هو نيْلُ حرية التحكّم بأجسادهن وبجنسائتهن وبالصورة التي لديهن عن أنفسهن. فرغم أن الحملات ضد أشكال العنف الجنسي المرتكب في حق النساء تبرز ضخامة هذا العنف، فإنها تشير أيضاً إلى الفداحة الاستثنائية للمسألة في المجتمعات التي تبدي مقاومة أكبر لقيم الحرية الفردية والحدّات.

الحاصل من هذا الاخفاق المزدوج أن معظم الحكومات تُخفق اليوم في ضمان الدفاع عن حقوق المرأة، والأشدّ خطورة أيضاً أن النساء أنفسهن يُخفقن كذلك في الاضطلاع بمسؤولية هذا الدفاع. والحق يُقال: إن حركات تحرر المرأة لم تجد بعد لا القدرة على التعبئة ولا الدعم السياسي الذي تحتاجه رغم ضرورته الملحة.

إن من شأن هاتين الخلاصتين السلبيتين، اللتين تشمّلان مستويي التحليل والفعل معاً، أن تحثّانا على اقتراح أصناف أخرى من التحليل وتوصيات مختلفة. لذا إنني سأكرّس في الجزء الثاني من هذا الكتاب اهتماماً مضاعفاً لتحليل الشرط الأنثوي، كما لشرعنة وتوجيه حركات تحرر المرأة.



## خاتمة الجزء الأول

### العناصر الثلاثة للحدثة

انطلقنا في تحليلنا من تعريفنا للحدثة بوصفها مبتكرة للتاريخ وتمتاز بالتاريخية، لأنها بدلاً من أن تستهلك كل مواردها المنتجة تدّخر جزءاً منها وتراكم المواد الأولية وتبتدع تقنيات ما فتئت تزداد نجاعةً. تبتكر ذاتها، وتحول ذاتها، وتدمرها أيضاً، وهذا ما أدركه بعض الباحثين الاقتصاديين مثل جوزيف شومبيتر الذي تكلم في هذا السياق على "تدمير مبتكر".

ليس للمجتمعات الحداثية نظام أو بنية، وما يُحددها هو التغيير. يكشف الفحص المتأنّي عن أن هذا التعريف يستتبع حضور ثلاثة محاور من الفاعلية وآلية الاشتغال.

يتمثل المحور الأول في أن كل مجتمع حداثي يتحدّد بحضارة مادية، أو نمط إنتاجي، أي نمط معين لابتكار واستخدام الموارد، وفي النتيجة أيضاً نمط معين في تعديل البيئة. أفضل في هذا السياق التكلم على تجربة أنثربولوجية مركزية. لذا سأتكلم عفو الخاطر على حضارة لا على نمط إنتاجي.

المحور الثاني هو الوعي بهذه التاريخية، وأفضل ما يمكن أن تعرّف به أنها تأويل ثقافي للابتكارية الإنسانية، أي القدرة على ابتكار تاريخ، وهي القدرة التي بها تُعرّف الحدثة عموماً. إن الاعتماد المتبادل بين كل من الممارسات والعمل (بما أنّ تحويل البيئة والذات هو التعريف الأكمل للعمل) والتأويل الثقافي (الذي يتجاوز مجرد كونه تمثيلاً، إذ يتعلق الأمر بنمط اجتماعي للفعل والتنظيم الاقتصادي والمؤسسي)، أي

الاعتماد المتبادل ما بين التجربة العملية والشكل الاجتماعي للفعل والتنظيم، يُمثل بحد ذاته تعريف المجتمع الذي هو في آن اقتصاد وثقافة، حياة مادية وابتكار ثقافي واجتماعي. إن من شأن هذه الحقيقة أن تخلصنا من جميع النقاشات العقيمة التي تعارض بين "ماديين" و"مثاليين".

أما المحور الثالث، فهو اجتماعي وليس ثقافياً. أعود وأكرر: ليس هناك مجتمع حدائي دون ادخار وتراكم واستثمار، أي دون فصل بين أولئك الذين يديرون الاستثمار (ونتائجه)، والذين أو اللواتي يُسهمون بعملهم المادي والفكري، الضروري للسيرورة التي نطلق عليها اليوم اسم "رأس المال".

لكي نفهم فهماً عميقاً فكرة "الاعتماد المتبادل" بين هذه المبادئ الأساسية الثلاثة التي لا غنى عنها لوجود المجتمع الحدائي، ينبغي الاعتراف بأن العلاقة بين المهيمين والمهيمين عليهم تتبدل بتبدل صنف الحضارة، أي بتبدل صنف تحويل البيئة والذات. اعتدنا في الحضارة الصناعية الكلام على طبقات وصراعات طبقية. لكن لوصف الحضارة التي سبقت التصنيع، والتي كانت التجارة الكبيرة هي الممارسة الرئيسية المبتكرة للتاريخية فيها، خاصة منذ الاكتشافات الكبرى بحراً وبراً، فإننا نتكلم في هذا الصدد على مراتب أو "أنظمة" أكثر مما على طبقات.

فالحركة الاجتماعية - تبعاً للتحليل الذي أنتهجه وأطوره منذ وقت طويل جداً - ليست فاعلاً في صراع بين مجموعات تتعارض مصالحها فحسب، بل لا وجود لها ما لم يكن الخصوم المعنيون ينتمون إلى الحضارة نفسها، أي يفكرون ويتصرفون بمساعدة المقولات نفسها.

### اللحظات الثلاث للأزمة الحديثة

يجب أن نسرع في استكمال هذه اللوحة. لا تعيش المجتمعات الحدائية في حاضر أزلي، بل هي حصيلة لماضٍ ومشروع تجاه المستقبل. قد تبدو هذه الكلمات عادية لكن من اليسير إدراك أهميتها. فالقول إن للحدثاء ماضياً يعني أنها ليست كاملة البتة، إلا إن أقررنا، كما أقرّ، أنا، بفكرة مفادها أننا على مشارف مجتمع الحدثاء الفائقة،



أي على مشارف مجتمع يعي قدرته على ابتكار نفسه وتحويلها، وكذلك تدميرها من دون حدود.

إذاً، على كل مجتمع حدثي أن يتدبّر، إضافة إلى مشكلاته الداخلية مثل الصراعات الاجتماعية، مسائل من طبيعة أخرى تتعلق بالعلاقة بين الحداثة ونقيضها الذي تمثله مجتمعات النظام، ما قبل التاريخية، التي تتسم بمستوى "طبيعي" في اشتغالها، والمنشغلة بمشكلات التوالد أكثر من مشكلات الإنتاج. أمّا ثيمة مراحل العمر، فهي حاضرة في جميع المجتمعات الحداثيّة وتكتنفها أهمية كبيرة، وذلك من المكانة التي تعترف بها للأطفال من جهة، وللمسنين من جهة أخرى.

لكنّ العلاقة بين الرجل والمرأة هي التي تقع على المحكّ هنا أساساً. جميعنا ندرك أن النساء هن اللواتي يتولين الجزء الأكبر من أنشطة الرعاية التي تربطنا بماضينا وبمستقبلنا. ولما كانت طبيعة وأهمية العلاقات بين الرجال والنساء في المجتمعات الحداثيّة، ومجتمعات الحداثة الفائقة على الخصوص، ما زالت بعيدة عن أن تكون محلّ اعتراف صريح، سأتساءل في الجزء الثاني من هذا الكتاب حول ما يجب أن تكونه أولوياتنا "السياسية".

## وهم الوحدة

ما الاعتلال الرئيسي الذي قد يصيب الفكر والفعل الاجتماعيين؟ نحن على معرفة جيدة به، ولا سيما أن أعراضه كثيرة وقوية، لكننا لا نعرف دائماً كيف نحدد هويته وآثاره المدمّرة. أول موضع للكشف عنه هو الفكر، عندما يقوم على التفضيل الكامل والكلّي لواحد من المكونات الثلاثة التي أشرت إليها بدايةً. يرى البعض أن الحياة الاجتماعية ليست سوى جملة من مفعولات نمط هيمنة اقتصادية في المقام الأول. ندرك مدى القلق الذي يعتري كثيراً من السوسيولوجيين، وأنا منهم، والمؤرخين والفلاسفة جرّاء هذا الانحراف الذي من شأنه أن يُفضي إلى إنكار فكرة الفاعل الاجتماعي نفسها، ثم إلى إنكار فكرة الحقوق الإنسانية التي تشكّل منذ وقت طويل نواة أكبر النقاشات السياسية والفلسفية المعاصرة. ذلك

أن هذا الاعتلال يُمهد الطريق أمام أنماط السلطة الشاملة كافة. أوّد أن يُقرأ كتابي هذا كدفاع حثيث عن الديمقراطية. ومن ثمّ نستطيع أن نكشف أيضاً عن هذا الاعتلال في واقع أن المناهضين للديموقراطية كانوا في المقام الأول من أصحاب النزعة القومية، مع الأخذ بالاعتبار أن الصور الحدّية لهذه النزعة هي النزعات الجماعائية والأيدولوجيات الهووية. يمكن وصف طرائق التفكير هذه، التي أعطت دفعاً لحركات سياسية وأنظمة حكم تسلطية عدة، بـ"اليمنية"، بمعنى أنها تُخضع المجتمع وتنوع فاعليه إلى وحدة الدولة واحتكارها للسلطة. هذا هو بالتمام تعريف الأنظمة الشمولية التي تقوم، وفق حنة أرندت، على تدمير المجتمع الحدّائي الذي يُختزل إلى مجرد كتلة جماهيرية تاركاً احتكار الشرعية لمؤسسي الحركة الشمولية وقائديها، مهما كانت طبيعة هذه الحركة، نازية أم لينينية، أم عسكرية في اليابان، أم مرتبطة بالنخب الحاكمة السابقة في إيطاليا موسوليني. لم تكن هذه النزعات القومية في خدمة الطبقات الحاكمة كما ظن بعض المؤرخين في بادئ الأمر، ثم خالفهم معظم زملائهم لاحقاً (الذين بيّنوا بخلاف ذلك أن قادة الاقتصاد - وكذلك العلم - هم الذين اندمجوا بتلقائية في المنطق الشمولي). وأخيراً يتمثّل النمط الثالث لتدمير "الفكر الحدّائي"، أي فكر التاريخة والابتكارية، في الغلو في تمجيد الروحانية. وهي كلمة يجب التعامل معها بحذر؛ وأنا على وعي بذلك وسبق أن شرحت أسبابي.

كما تتجلى مناهضة الحدّات على صعيد الفعل أكثر مما على صعيد الفكر، وفي المقام الأول بظهور مبدأ وحدة أعلى، وباضطهاد الأقليات أو قمع الناشطين الراضين لها ومن جميع المشارب. سأعلّق أهمية خاصة لدى وصفي الانتقال العسير من الحضارة الصناعية إلى حضارة الحدّات الفائقة - الذي ساكّر له الجزء الثالث من هذا الكتاب - لدراسة الحركات الشعبوية التي تشكّلت في البلدان التي شعرت أنها مقسومة إلى "بلدين" متعارضين إثر دخولها غير المكتمل في المجتمع الجديد. هكذا، عارض بعض الجغرافيين في فرنسا، مثل كريستوف غيلوي Christophe Guilluy، فرنسا المدن الكبرى، المعولمة، بفرنسا الطرفية، المفقرّة والتابعة، الأمر الذي وضع هؤلاء الجغرافيين في موقف محرج لأنهم اضطروا إلى إدانة النخب الحاكمة باسم الدفاع

عن عامة الشعب، وهو موقف "الجهة الوطنية"، في حين يشعرون بأنهم أقرب إلى اليسار المتطرف ممثلاً بجان لوك ميلانشون Jean-Luc Mélenchon، وهو شعور لا نعرف هل سيدوم طويلاً!

## الذات والمجتمع والدولة

كان الحذر من السلطة الملكية بمنزلة مبدأ مركزي للفعل السياسي، خاصة في أوروبا القرنين السابع عشر والثامن عشر. وشكّل فصل السلطات والحدّ منها نواة فكر الديموقراطيين الليبراليين، من مونتيسكيو إلى توكفيل، وهو أمر غير مستغرب في بلد مثل فرنسا التي عرفت أكثر أنماط الحكم الملكي المطلق حديثة في عهد لويس الرابع عشر. لكن الحركة العمالية، من جهة، حاربت هذا الموقف ووضعت صراع الطبقات في نواة الإعداد للفعل، ومن جهة أخرى، حاربت أيضاً النزعات القومية التي تلت المرحلة الاستعمارية والتي وضعت في هذه المنزلة رفض وكرة النموذج الذي مثل نموذج المستعمرين، أو التشكيك فيه. لذا ينبغي أن يحلّ اليوم محلّ مطلب هذه النظرية الديموقراطية المحدودة أخذ قوتين متعارضتين ومتكاملتين بالاعتبار، يواجهان "السلطة الشاملة" في مجتمع الحداثة الفائقة.

تصدر الأولى من الدفاع عن الذات الإنسانية والحقوق الإنسانية الأساسية، وتمثّل المقاومة الأقوى لجميع أنماط السلطة الشاملة.

إن الدعوة إلى الذات، وعلى نحو أدق إلى التذوّت، وإلى الصراع ضد نزع التذوّت الموازي لها، هي في المقام الأول رفض كل مبدأ وحدة وتكامل في فكر المجتمعات الحداثيّة وفعلها. يحلو لخصوم هذه الدعوة أن يروا فيها المسعى الأخير لانتقاد وجود المقدّس في مجتمعات الحداثة الفائقة التي أضعفت فيها الأديان التوحيدية عن طريق عولمة المجتمع، وحيث يبدو أن القوى السياسية هيمنت على الإسلام وشتّت حركته، والكنيسة مهددة بالزوال لعجزها عن الخروج من نزعتها المؤسسية المناهضة للنسوية ورفضها إيلاء مكانة مهمة للجسد والجنسانية في الفضاء الروحي الخاص بها، وهو إرث الخطيئة الأصلية الذي يرهق كاهلها.

غير أن هذه الانتقادات إنما تهاجم ثقافات الحدثاء من حيث لا تدري، كما سبق ورأينا.

لكن علينا ألا نسمح لذكرى المشكلات الماضية أن تلهينا عن المشكلات الراهنة. يفرض علينا التعريف الذي قدّمته عن الحدثاء التخلي عن كل مبدأ اجتماعي أو سياسي للتوحيد بين الفكر والفعل. لا، بل إنني أطلع إلى أكثر من ذلك: أن يكون هذا التخلي، الذي هو في واقع الأمر رفض، التعريف الحدثاء للعلمانية.

إن كل دعوة إلى وجود ما ورائي للاجتماعي، توكل إليه مهمة تزويد المجتمعات المتوقعة داخل النزعة النفعية بـ"المعنى"، هي دعوة عبثية فضلاً عن خطورتها، الأمر الذي يفرض علينا أن ننظر إلى جميع صور "المعنى" التي أنشأتها المجتمعات الحدثاء كمبادئ كونية بما يتماشى مع روح عصر الأنور، عبر الرفض لكل مبدأ اجتماعي أو سياسي أو حتى اقتصادي (العولمة) للتكامل وللتخطي في حدثاء ما لم يكن محدده الوحيد هو التغيير، أي على نحو أدق: الاعتماد المتبادل بين المكونات الثلاثة التي قدّمت صياغة لها في بداية هذه الخاتمة.

إن التعبير الأهم عن هذا الرفض لكل مبدأ وحدة ثقافي أو روحي في المجتمع الحدثاء هو اقتصار الدولة على دور تسييري (gestionnaire) للعلاقات المعقدة دائماً بين الممارسة الاقتصادية والتأويل الثقافي، وبين التاريخية والصراعات الاجتماعية، وكذلك بين التأويلات الثقافية والصراعات الاجتماعية.

لقد كشفت الفلسفات السياسية، وبخاصة النسوية، التي شددت على انفصال الروابط بين السلطة والسياسة، عن نقطة بالغة الأهمية. فالسياسة هي تسيير العلاقات بين الفاعلين وبين أهدافهم، والسلطة تُعرّف خلافاً لذلك بالسيادة واحتكار العنف المشروع وفقاً لمقولة ماكس فيبر التي أضحت من المقولات الكلاسيكية. فدور الدولة يجب أن يكون محدوداً كما كان يتمنى الليبراليون، ولا ينبغي لأي فاعل أو أي هدف أن يتوافر في خدمتها على سلطة مطلقة.

سندرك لدى ملاحظتنا مجتمعات الحدثاء الفائقة الآخذة في التشكل أن تشكّلها يفترض خلافاً لما سبق أن يتوافر الفاعلون وأهدافهم المركزية على نفوذ سياسي، ينبغي أن يتحصّلوا عليه من الديموقراطية البرلمانية التمثيلية التي نشهد بقلق بالغ تدهورها

وضياع مبدئها التمثيلي أو زوالها.

لنوجز الآن هذه الجملة من التحليلات المباشرة لفكرة المجتمع الحدائي كما عرّفناها في البداية. لا تعتمد المجتمعات الحدائية على أي مبدأ قدسية خارج عن الفعل البشري. فطبيعة هذه المجتمعات تقوم على التحوّل عبر العمل والتنظيم والاستثمارات التي من شأنها أن تؤدي إلى بروز فصل متزايد بين الفئات المهيمنة والفئات التابعة، فلا تستطيع أي منها الدفاع عن مصالحها وعن تأويلاتها بالاستناد إلى مصدر شرعية خارجي.

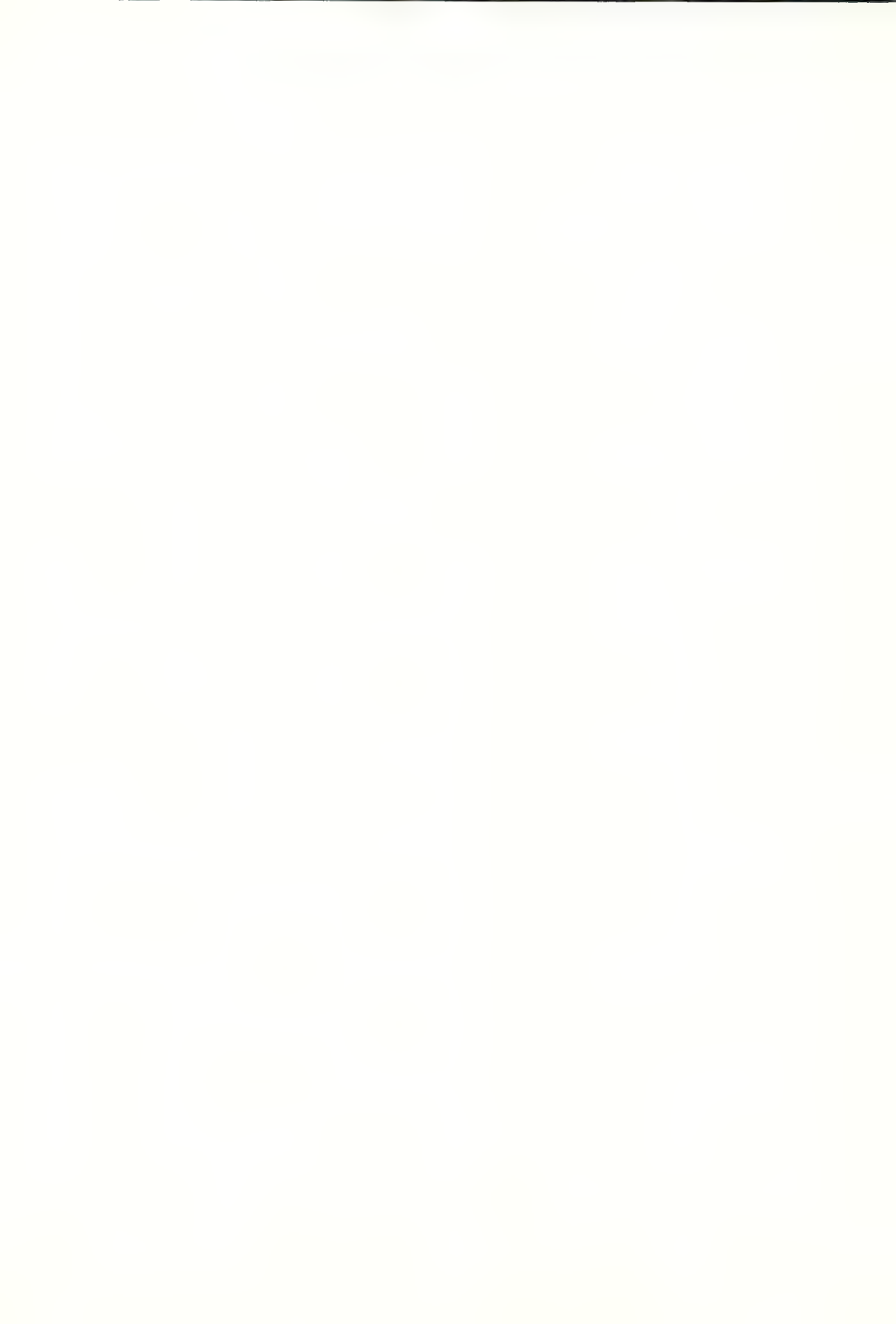
تكتسب مجتمعات كهذه باستمرار قدرة أكبر على تفكّر ذاتها، وعلى الوعي بابتكاريّتها، وكذلك على رؤية الأخلاق النفعية تتسرّب أكثر فأكثر إلى أفرادها، مستندة إلى تمثيل مدهرن للحياة الاجتماعية. لكن المجتمع الحدائي الذي سيختزل ذاته إلى هذه النفعية وهذه الدهرنة لن يفقد آلهته وأبطاله وموروثاته فحسب - هو ما قد ينظر إليه بوصفه تحرراً - بل حدائيته أيضاً، أي وعيه بذاته كذات مبتكرة ومحوّلة ذاتها. إذاً سيخسر ذاته كحامل للحقوق الإنسانية الأساسية التي يدرك امتلاكها أولئك الذين تعلموا النظر إلى أنفسهم كذوات مبتكرة ومحوّلة ذاتها.





الجزء الثاني

## مجتمع الحداثة الفائرة



## مقدمة

لم يمضِ وقت طويل على إدراكنا أن حضارة مادية جديدة قد وُلدت بالفعل. كنّا حتى وقت قريب جداً، لحظة دخولنا في ألفية جديدة، أكثر اهتماماً بالأزمات الإقليمية - في آسيا وأميركا اللاتينية، خاصة في بوينس آيرس - أو الأزمات القطاعية وبانفجار ما كنّا ندعوه فقاعة التقانات الجديدة، قبل أن تتفجر سنة ٢٠٠٧ الأزمة المالية التي أوشكت أن تتحول سنة ٢٠٠٨ إلى كارثة بعنف أزمة ١٩٢٩، التي لم تتغلب عليها الدول الأوروبية إلا بعد أن أغرقت نفسها في الديون كي تعيد من جديد عجلة التجارة الدولية.

في غضون سنوات قليلة، تجهّز العالم بأسره بأجهزة الكمبيوتر والهواتف الذكية، ودخل عالم الشبكات، ولا سيما Facebook. قاد الرئيس الأميركي الجديد، دونالد ترامب، العالم سنة ٢٠١٦ بتغريداته. واكتشفنا بعد أقلّ من سنتين أن الصين، التي أصبحت تُمثّل مصنع العالم وأشركت نصف سكانها - ما يقارب ٧٠٠ مليون نسمة - في الاقتصاد العالمي، أضحت المنتج الثاني كبراً عالمياً للمعرفة العلمية.

بالتزامن مع ذلك، اكتشف المعجبون بالمنشآت الأميركية الكبرى العاملة في مجال تقانة المعلومات والاتصالات (Google و Apple و Facebook و Amazon) أنها أصبحت احتكارات لا تدفع ضرائبها للدول الأوروبية، وتبيع للشركات التجارية البيانات الشخصية للمنتسبين إليها.

وبينما كانت التقانات الجديدة تكتسح العالم وكان الاقتصاد يُدّلّ أسياده، كانت الأحزاب السياسية والفاعلون الاجتماعيون للمجتمع الصناعي في انهيار أو يقابلون بالرفض، وبالتوازي مع ذلك كانت الجامعات تحذف العلوم الاجتماعية

من برامجها بغية تقريب أفضل بين الدراسات الاقتصادية وإدارة المنشآت... ومن ثمّ البحث عن الربح.

كان الدخول إلى الثقافة المادية الجديدة مبالغاً جداً لدرجة دفعتنا إلى إعادة فحص التاريخ الطويل الذي قادنا إلى الوضع الحالي. ذلك أننا فكّرنا في كل مرحلة من تاريخنا "الحدّاتي" ونظرنا إليها كما لو كانت تسم نهاية التاريخ، فتولّد لدينا في كل مرة انطباع بأننا نعيش ثورة هي الأخيرة وإن كنّا لا نفهمها جيداً.

ما زلنا منبهرين باكتشاف أو إعادة اكتشاف ما عاشه الإغريق والرومان وفكروا فيه، وهو أن الحريات المدنية لا يمكن نيلها أو ممارستها إلا من طرف من يحوز ملكية. هذا ما شرّحه أهم فيلسوف في قرن الثورات، جون لوك John Locke، أكثر من أي فيلسوف آخر، وذلك في رسالتيه وكتابه حول التربية. وهو أيضاً ما عمل نواب "الجمعية التأسيسية" في فرنسا على تطبيقه بعد قرن من ذلك، عندما فصلوا بين المواطنين النشطين (أصحاب الملكية) والمواطنين السلبيين (من ليسوا كذلك). غير أن الأفكار والفاعلين والقوانين التي أعطت المجتمع الصناعي الجديد شكله المؤسسي لم تفرض نفسها إلا مع نهاية القرن التاسع عشر، بعد الإخفاقات الدائمة للانتفاضات الشعبية، خاصة في فرنسا حيث كان "الجمهوريون" في سدة الحكم واقتصر انشغالهم على إسقاط سلطة الكنيسة الكاثوليكية وتوسيع حدود الإمبراطورية الاستعمارية أكثر من تغيير وضع الطبقة العمالية.

مع ذلك، وجدنا منذ ذلك الحين، رغم الدمار الذي أسفرت عنه الحربان العالميتان وأنظمة الحكم الشمولية، متسعاً للتفكير في هذه المرحلة من الحدّات. ففي حين تمثّل الإنجاز الكبير في القرنين السابقين في ولادة النزعة الفردية المستندة إلى النزعة العقلانية وميلاد العلم، كان المجتمع الصناعي أول مجتمع نظر إلى نفسه كمجتمع، وتجاوز إطار الشرعية (بتأثير من الحركة العمالية) مولّداً ما سمي حركة الأفكار. خلاصة القول: مثل المجتمع الصناعي حضارة العمل وتعبئة الموارد البشرية والمالية والمادية في خدمة التقدّم.

كيف لا نشدّد على الانفتاح الهائل للفضاء العمومي الذي أدى إليه المجتمع الصناعي عبر نجاحه الباهر ومساراته العنيفة وأزماته الدرامية؟

إن كان من ثمار المجتمع الصناعي الانتقال من تحرير الفرد إلى تحرير الطبقة الأكثر عدداً، أو أقلها تنصيب الصراع بين رأس المال والعمل في مركز الحياة السياسية، فما الذي نستطيع أن نأمله الآن من المجتمع الناشئ من الثورة الرقمية، الذي ربما يمكننا أن نختر له تسمية أشد إيضاحاً إن دعوانه "المجتمع الحاصل من العوالم الافتراضية"؟ يتملكنا الشعور بأن التغيير الأكثر جوهرية هو التغيير الذي طرأ على الحياة العمومية، أي على الحداثة نفسها التي هي ثمرة تحويل العالم الإنساني ذاته بذاته وتأويل ما يأتي به عالم الاتصال والعولمة الاقتصادية والسلطة الشاملة عن ذاته وعن ابتكاريته. ففي ما وراء الفرد والكائن الاجتماعي (لذلك تكلمت على مرحلة ما بعد اجتماعية للحداثة)، نشهد دخول التجربة المعيشة والوعي خصوصاً بالجملة إلى مشهد التاريخ.

هكذا، بعد تحرير المواطن المالك ثم تحرير العمال، لنمتلك شجاعة القول إننا دخلنا مسبقاً إلى الحضارة الجديدة، وإن محرّكها الأول سيتمثل في حركات تحرير كلي ومحاولات مناوئة لها: تحرير الجسد والجنسانية وما أحب أن أطلق عليه، تكريماً لغوته، "التجاذبات المختارة". لكن هذه الحضارة الجديدة ستسهم أيضاً بضرورة نزاع للطابع المؤسسي عن كل ما كان يكون الأسرة، وبتحرير الثقافات التي كانت لوقت طويل جداً موضوع هيمنة أو استعمار أو حظر.

انتقل العالم الحداثي بانتقاله من عالم المواطنين إلى عالم العمال، من الفردي إلى الاجتماعي، ومن الحرية الفردية إلى الحقوق الاجتماعية، ومن السياسي إلى المجتمعي. ماذا عن الآن؟ ما زال الوضع ملتبساً، ومع ذلك علينا الاعتراف بأننا انتقلنا من الكائن الاجتماعي ومن الفعل الجماعي إلى الذات الشخصية، أي إلى وعي الذات بذاتها بوصفها مبتكرة للعوالم التخيلية وللکلمة والصور بالإضافة إلى ابتكارها التقانات. لقد تحول الإنسان المبتكر إلى إنسان مبتكر، وغزت الذات القابعة فيه روحه وعقله وصولاً إلى كامل جسده ومجمل انفعالاته وعواطفه، وهو ما سبق أن أجاد في عرضه عالم الأعصاب البرتغالي - الأميركي أنطونيو داماسيو Antonio Damasio.

كانت صورة المجتمع الصناعي هي صورة التوجه نحو التقدم، أما صورة المجتمعات التي أدعوها مجتمعات الحداثة الفائقة، فهي صورة انعكاس التجربة في الوعي. وبعد أن أمضى الإنسان رداً من الزمن ينتظر من السماء أو من الما-وراء

تفريقاً بين الخير والشر، فإنه يستمد اليوم معنى أفعاله وتجربته من الوعي بالذات ومن تفكره في ذاته وجسده وخطابه وتجربته، ومن التأويل الذي يسبغه عليها. لقد أصبحنا أسياد مصيرنا، وكذلك مصير الآخرين، إذ نحن من يعرف بهم كآخرين، أي ككائنات تتمتع، إضافة إلى الحقوق، بقدرة على الفعل، وتتمتع خاصة بالوعي بكونها كائنات تنخرط بكامل شخصيتها في صراع عام بين الوعي والمصلحة، والحياة والموت، والابتكار والتكرار.



## الفصل الأول

### حضارة الحداثة الفائقة

#### مجتمع مبتكر

إن مصدر شغفنا وقلقنا في هذا المجتمع، وما يُفسّر ردود الفعل الراضة التي يستثيرها، هو بلوغ دور الابتكارية الإنسانية الحدّ الأقصى، فلا يُنظر إليها على أنها تأويل عن حضارة مادية فحسب، بل تصبح الدلالة الأعم للمجتمع برمته. تمثل نشاطنا حتى الآن في إجراء تحولات في الطبيعة، وهذا يصحّ على المجتمعات الصناعية والزراعية. أما مجتمعات الحداثة الفائقة، فتقوم خلافاً لذلك على الكلمة (logos) لا على "البراكسيس" (praxis)، أي على الممارسة الاجتماعية كما في المجتمعات السابقة. وعليه، تفرض هذه المجتمعات نفسها بما لديها من طبيعة خاصة لا بد لنا من أن نستهلّ بها هذا الجزء الثاني.

نحن هنا أمام ملمح جديد للمجتمع الذي نقف على مشارفه. لاحظنا سابقاً أن ابتكار مجتمع جديد كان مقروناً بابتكار معارف جديدة عن أنفسنا والعالم، وبابتكار سلطات جديدة قادرة على المراقبة والاستثمار خصوصاً. كان هذا الأمر جلياً في حالة المجتمع الصناعي، وكذلك قبله في فترة المؤسسات الدينية.

كما أفضت التحولات الاقتصادية الكبرى إلى تكوين نخب حاكمة جديدة، ومن ثمّ أنماط جديدة من الهيمنة الاجتماعية.

لئن كان صحيحاً أن العالم المعاصر يشفّ عن زيادة حادة في صور اللامساواة، لا يمكننا القول مع ذلك إننا أمام علاقات طبقية جديدة. والحق أن الانتقادات التي صاغتها حركة Occupy في الولايات المتحدة لم تحظْ بالتأويل الملائم. فمعارضة ١% الذي يمثله الأغنياء ببقية السكان، أو حتى إظهار أن ٨٥ عائلة تملك نصف الثروة العالمية، لا يُحدّد وحده طبقة، أقلّها بالمعنى الماركسي لعلاقات الإنتاج الاجتماعية. ليس استغلال العمل ما يُولد أرباح الأغنياء، بل المعاملات المالية. لن أجب هنا عن السؤال المهم للغاية والمتعلق بطبيعة الصراع الاجتماعي المركزي في هذا المجتمع الجديد، لأنني أريد قبل ذلك أن أنظر إلى القاعدة المادية للابتكارية الإنسانية في مجتمعات الحداثة الفائقة، وكذلك الأنماط التي تتخذها تأويلاتنا لهذه الابتكارية، وهي شروط لا بد من توافرها إن أردنا أن نعيّن طبيعة الصراع الاجتماعي الذي يحتلّ مكانة مركزية في هذا الصنف من المجتمع.

لم يسبق أن كان تعبير "مجتمع الجماهير" مبرّراً كما الحال اليوم. حتى عندما انتشرت السيارات - الأمر الذي أسهمت فيه شركة Ford أساساً إلى جانب شركات أخرى - لم يكن هذا الانتشار على قدر كبير من السرعة، وكان ظاهرة أميركية أساساً، في حين أننا اليوم أمام ظاهرة عالمية نعترف جميعنا بوجودها. لطالما كان عالم العلماء عالم نخبة ضيقة تتألف من عدد من العقول الاستثنائية التي توظّف في حلّ عدد كبير من المشكلات، أو في فعاليات غير علمية، إن احتاج الأمر. لكن الانتقال من المعرفة إلى ابتكار وإنشاء الشركات تسارعت وتيرته منذ مرحلة التصنيع الفائق، وأشهر منشئي الشركات العالمية الكبرى هم في آن معلوماتيون ومقاولون و"أطراف تواصل"، مشكّلين بذلك واحدة من أهم فئات هذه السلطة الشاملة التي أعدها في هذا الكتاب أحد أهم ملامح الحداثة الجديدة.

كما نلاحظ على صعيد الحياة اليومية، بالتوازي مع هذه الظاهرة، أن عدداً لا يُحصى من الأشخاص من ذوي الدخل المحدودة جداً، مثل طلاب المدارس المتوسطة والثانوية، يخصصون جزءاً كبيراً من وقتهم وقدرتهم الشرائية لإرسال الرسائل الإلكترونية وتلقيها.

ونحن إذ نتكلّم على "مجتمع جماهير"، ذلك لأن الدخول إلى الحداثة الجديدة

جماهيري وسريع. فالحداثة الجديدة غير مقترنة بآليات انتقائية أو قمعية كما كانت الحال في المجتمعات السابقة. وهو حكم ليس "اجتماعياً" تماماً، ولا يجب على الأخص أن يتيح المجال لتخيّل مجتمع خالٍ من الصراعات أو حتى مجتمع مساواتي، وإلا سنغرق في وهم سبق وأظهر السوسيولوجيون (وكذلك الاقتصاديون) مدى بعده عن الواقع.

نصل الآن إلى التساؤل الأهم: ما هو تأويل ابتكاريتنا الخاصة التي تُسبغها على المجتمع الجديد ممارساته؟ لم تعد سيطرتنا على أنفسنا والطبيعة ذات طابع تقني فحسب، بل باتت سيطرة ثقافية واجتماعية. وهو ثابت من ثوابت المجتمعات الحداثيّة. لا نجد مصدر شرعية ابتكاريتنا في الدين ولا السياسة ولا الاقتصاد. إنما نجد أساس فعلنا، في مجتمع الحداثة الفائقة، في ابتكاريتنا عينها. لذلك أشرت في ما سبق أن لدى مجتمع الحداثة الفائقة وعياً "تاماً ومباشراً" بابتكاريته الخاصة.

النقطة التي يتعين علينا فحصها الآن هي معرفة هل هذه المجتمعات التي تبتكر ذاتها بذاتها، وبممارساتها وبالتأويل الذي تسبغه على هذه الممارسات، ما زالت مجتمعات، أي مجموعات منقسمة إلى فاعلين اجتماعيين يُعارض بينهم تراكم الثروات واستثمارها وتوزيعها وتوزيع الكفاءات الناتجة.

إن التساؤل الأخير لا يقل أهمية عن السابق، والسوسيولوجيون هم المعنيون به مباشرة.

الحقيقة أن هؤلاء قدّموا أجوبة قوية جداً عن سؤال الصراع الاجتماعي في المجتمع الصناعي رغم أن المعاصرين بينهم لا يعترفون دائماً بالرابطة المتينة التي تجمع فكرة المجتمع الصناعي وفكرة الطبقة الاجتماعية.

سبق وأشرت إلى الأسباب القوية وراء تجنبنا إدراج أفكار الطبقة والصراع الطبقي في مركز سوسيولوجيا مجتمعات الحداثة الفائقة. مع ذلك إن الصراع الاجتماعي يعصف بها.

وإذا ما أردنا التقدم في استكشاف هذه المجتمعات، علينا أن نتذكر أن التأويلات، ومن ثمّ سلوكات الهيمنة والتبعية، ليست منفصلة عن الممارسات نفسها. لا يمثل القادة والمهيمن عليهم فاعلين في صراع اجتماعي مركزي إلا بشرط دفاعهم عن

توجهات ثقافية واحدة للمجتمع، ومن ثم بشرط اندراجهم ضمن المجتمع نفسه الذي يعارض فيه الصراع بين أولئك الذين يدافعون عن مصالح متعارضة. يتمثل الهدف الاجتماعي للقادة في تأويل كل شيء وفق مصطلح المصلحة وتحقيق المصلحة الشخصية أو الجماعية، بموجب أخلاق (أميزها هنا عن الإيتيقا) نفعية، في حين أن المهيمن عليهم لا يمكنهم الصراع إلا باسم مبادئ كونية، وأذكر في ما يلي قائمتها القصيرة: الفكر العقلاني ومعه الحرية، والمساواة والكرامة للجميع، أي في قول واحد: حقوق الإنسان.

إن الجماعة المؤسسة على الهوية هي النمط الأكثر ملائمة للبحث النفعي عن تحقيق المصالح وتلبية الاحتياجات والرغبات. أما النمط الأكثر ملائمة للدفاع عن حقوق الإنسان، فهي النزعة الكونية، التي شكلت الأديان التوحيدية أول تعبير تاريخي عنها، ثم جاءت فكرة الطبيعة البشرية في لحظة بلغت فيها فكرة الحقوق الطبيعية ذروة قوتها قبل أن تتحول إلى فكرة التقدم، ثم إلى فكرة الابتكارية وقد بلغت كامل وعيها بذاتها بوصفها تذوّتاً.

إن الفكرة الجماعية والهوية أكثر ما يُعارضه التذوّت الذي لا يرى أمامه كي يسيطر على خصومه غير الدفاع عن فكرة تعددية أنماط الفعل الاجتماعي ذي التوجه الكوني.

ما من تناقض في هذه الصيغة، وهو ما نستطيع التحقق منه في تاريخ الأديان التوحيدي، وأشهرها في الغرب تاريخ الديانة المسيحية. انقسمت المسيحية إلى كنيسة شرقية وغربية، وانقسمت الأخيرة بدورها إلى كنيسة كاثوليكية من جهة، وإلى عدد كبير من الكنائس الإصلاحية من جهة أخرى (حتى أن عدداً منها اتخذ تحديداً وطنياً، مثل الأنجليكانية). بعبارة أخرى: داخل هذا الكل الذي احتل مكانة غاية في الأهمية في التاريخ الثقافي، كان المبدأ الأقوى للفكر الكوني مقروناً على الدوام بتعددية الكنائس أو الطوائف. وكذلك كانت حالة الإسلام، لا بواقع التعارض بين السنة والشيعية أو مجموعات أخرى، وإنما لأن النمط الأساسي للتنظيم في العالم الإسلامي هو وجود أربع مدارس فقهية. العالم العبري أكثر تعددية من ذلك، لا لأنه منقسم بين أرثوذكس ومحافظةين وليبراليين فحسب، وإنما لوجود مدارس عدة تنقل

وتناقش تعاليم ونصوص كبار اللاهوتيين.

لا يختلف تعليم الفلسفة اختلافاً كبيراً عن حالة اللاهوت. هكذا تعارض الأرسطيون والأفلاطونيون والأفلاطونيين المحدثون، في العالم اليوناني ثم في المسيحي، كما تعارضت أخيراً مختلف التيارات الماركسية والتيارات المنبثقة عن الفكر الهيجلي من قبلها. لجميع هذه التيارات الفكرية توجه كوني مع أنها اعتمدت في غالبية الأحيان على حقل بعينه لنشوتها على الصعيد التاريخي والجغرافي معاً.

إنّ التعارض الذي يقسم العالم المعاصر بقوة ليس تعارضاً بين الاستيعابية (assimilationnisme) والتعددية الثقافية (multiculturalisme)، لأنه يصعب الدفاع عن كليهما في شكليهما الحدي. الأكثر واقعية هو المعارضة بين الأفكار والسياسات التي تعطي الأولوية للدفاع عن جماعة أو هوية واقعتين، والأفكار الكونية التي تؤكد تعددية أنماط الفكر والفعل، والتي تُدرج الفروقات بينها ضمن حقل الأفكار والفعل الكونيين.

وعليه إن الصراع الاجتماعي المركزي لمجتمع الحداثة الفائقة صراع ثقافي أو إيتيقي، وهو في النتيجة صراع ديموقراطي، ذلك أنه يعارض بين الذين يعطون الأولوية لمصلحة وهوية جماعة أو إثنية أو أمة على حساب مصالح الأجانب (لنتذكر في هذا السياق النقاش الأخير حول Brexit في المملكة المتحدة)، وبين من يمنحون هذه الأولوية للمساواة بين الجميع - مع الأجانب على الأخص - في التمتع بحقوقهم الإنسانية الأساسية والدفاع عنها.

تزداد صدقية هذا التحليل في العالم الذي نعيش فيه، حيث الصراعات الأبرز ليست تلك التي تعارض طبقات أو طوائف مغلقة، أو حتى أمماً أو ديانات، وإنما التي تعارض المدافعين عن النزعة الكونية وأولئك الذين يحامون في المقام الأول عن هوية أو جماعة.

لذلك نشأت الصراعات الأكثر حداثة ودارت حول الوضع الاجتماعي والقانوني للأجانب، وأصبحت العنصرية (racisme) التعبير الأكثر اكتمالاً عندنا عن الشر، شأنها شأن جميع الممارسات التي تستهدف إبعاد الأبواب أمام جماعة إثنية أو دينية أو لغوية أو حتى جغرافية.



تحتل ثيمة الأجنبي مكانة بارزة في الفكر الاجتماعي وكذلك في الأدب، مثلما كانت ثيمة صراع الطبقات في مركز جميع أنماط المجتمع الصناعي، والمواطنة الرهان الرئيسي للصراعات والمواجهات في المجتمعات التي دعوتها المجتمعات القانونية السياسية.

لذلك علينا، إضافة إلى الاعتراف بأهمية هذا الصنف من التصرفات والصراعات، أن ندرك أن على الحياة السياسية للدول التي دخلت إلى حضارة الحدثاء الفائقة أن تنظم حول مواجهات من هذا النوع.

إن ما يُفسّر إلى حدّ كبير ترهّل الخيارات السياسية وصور الفعل السياسي في الوقت الراهن في عدد كبير من البلدان، وترهّل الديمقراطية كنتيجة لذلك، ولا سيما في العالم الغربي، إنما هو غياب أو الاعتراف الضعيف للغاية بالمكوّنات الثلاثة للحضارة (الحضارة المادية والتأويل الثقافي لهذه الحضارة المادية والصراعية الاجتماعية). تقدّم فرنسا مثلاً لحالة قصوى حيث أفضى التفكك المزدوج لليمين واليسار "الجمهوريين" إلى مواجهة بين مرشحين متطرفين في الانتخابات الرئاسية سنة ٢٠١٧، لكنه أدى أيضاً إلى السهولة القصوى التي فاز بها مرشّح (يُعرف نفسه مرشحاً لا ينتمي إلى اليمين أو اليسار)، وهو إيمانويل ماكرون الذي حقق انتصارات مذهلة في الانتخابات الرئاسية والتشريعية التي تلتها. وهي حالة سمحت لفرنسا فوراً بإعادة بناء غالبية متينة حول الرئيس الجديد.

## الوعي بالذات

أين تكمن وحدة مجتمع كهذا؟ هذا سؤال ينبغي طرحه في شأن المجتمعات الحدثاءية كافة. المجتمعات الدينية موسومة بالمقدس، وموحّدة بالسلطة الملكية وبالتطلع إلى الاستيلاء على العوالم "البربرية". لكن وحدتها تكمن أيضاً في الروابط التي توحد جميع عناصر الابتكار من مناظر طبيعية ونبات وحيوان وبشر. وتُعنى أساساً بتمثيل العالم غير البشري، والحياة والموت، والخضوع والواجب.

لكن هذه اللوحة أخذت تتعدّل في المجتمعات السياسية القانونية. فاشتد حضور



البحر على حساب البر، وتحررت قوة الملوك المنتصرين في الحرب وقوة القوانين من وصاية القوة الدينية. وأصبحت الغلبة للمدينة التي أشرقت على الفن الإيطالي، في حين كان فن البرجوازية الفلمنكية والهولندية يتجه أكثر نحو الداخل. وهذا ما جعل دول الشمال في تلك الفترة الدول الأكثر حداثة، لأنها كانت أكثر افتتاً بالوعي وبالصورة التي لديها عن ذاتها، في حين كانت إيطاليا لا تزال تعيش مظلمة بالنور الإلهي. لذلك، كان رامبرانت أفضل من صوّر نفسه في عصره، في حين التزم فيلاسكيز Vélasquez وتيتيان Titien وصف المجتمع والدولة والممثلين عنهما. الحقيقة أن الجدية في البحث عن الفعالية، التي قادت إلى التصنيع، أتت إلى إنكلترا من هولندا لا إيطاليا. كان هذا الاكتشاف بمكانة اكتشاف للتقسيم الاجتماعي أيضاً. كان الفقراء بمنزلة أمارات على وهن بشري وعلى ضرورة النعمة الإلهية وعمل الأخويات المسيحية. والشعب، المحتشد والمتحمّس، ضاق ذرعاً في الأحياء الفقيرة لروما التي رسمها كارافاجيو Le Caravage. غير أن المقدس في زوال، والبشرية إلى انقسام، وطرق المراقبة في ضعف وقد تجتاحها الثورة في أي وقت.

لكن عالم الأشياء والآلات لم ينتصر إلا مع التصنيع، فبدأ عالم التمثيل الانحسار أمام عالم التاريخ، إلى أن اختفى التمثيل مع نهاية القرن التاسع عشر في عالم لم يعد طبيعياً ويعيش تناقضاً بين المكاسب الاقتصادية والعمل الداخلي للوعي. وأنا إن أُنح مكانة مركزية للتذوّت في مجتمع الحداثة الفائقة، فلست أسعى بذلك إلى إعلان انتصاره، وإنما تأكيد - بخلاف ذلك وفي ما وراء الصراعات الاجتماعية - الصراع بين نظام مبتكر ومدمر في آن، ووعي هو في الوقت نفسه حرية شخصية في حالة دائمة من الهشاشة، وفي بحث مستمر عن تحديد لذاتها، لا كصورة لموجود مبتكر، وإنما كمبتكر لا يشعر بنفسه كذلك إلا لأن ابتكاره، أي العالم البشري، في انفلات دائم منه. مجمل القول: إن النظام الذي ابتكره الإنسان، بالتجارة والترّف وفنون التمثيل التي استغرقت وقتاً طويلاً وبذلت جهداً كبيراً للتحرر من النظام المقدّس ثم من نظام المدينة، لا يبلغ الوعي بالذات ما لم يخسر سيادته وأسس الطبيعة. إن الإنسان المبتكر ذاته بئس بئس بروميثيوس أو سيزيف، إذ فقد الوحدة التي كانت تجمع وجوده المخلوق والمبتكر ووجوده الخالق والمبتكر، وممزق بين الحسابات والأحلام،

بين أناه المنفعلة وأناه الفاعلة، وتطارده أنظمة المراقبة والسجون أكثر فأكثر، هذه السجون التي تعج بالفئات التي يُنظر إليها كفئات خطيرة. يمكن لكلمة واحدة، أو بالأحرى لكلمة في حالة إعفاء، أن تعبر عن كل ما سبق، وهي السعادة. ليس هناك ما هو أشد تناقضاً مع السعادة من الوعي. لذلك إن التعارض الأعمق في مجتمعات الحدثاء الفارقة ليس تعارض الأغنياء والفقراء، الأسياد والعبيد، بل تعارض المُلْكيات التي تتراكم، واللامساواة في الرفاهية والثروة والاستهلاك من جهة، ومعنى الحياة والفعل كما يصوغه التذوّت من جهة أخرى. لا يلقي الإنسان المبتكر من مبتكراته إلا الخيانة، فتتحول إلى أشياء وحسابات وقواعد ومحظورات.

إن تحوّل الإنسان إلى إله قد حرّمه متعته بذاته، التي نطلق عليها اسم السعادة. يخيم على مجتمع الحدثاء الفارقة هذا التناقض الذي يعيشه الإنسان وينتجه بوصفه مبتكراً. إنها، بكلمة واحدة، القطيعة بين الإنسان المبتكر ونتاج ابتكاره. في الكتاب المقدس، كان المخلوق هو من يتملّص من خالقه، لكن الآن عالم المبتكرات هو الذي يتملّص من الإنسان المبتكر الذي يصبح بدوره شيطاناً لأنه بقتله الإله أصبح خالقاً ومبتكراً ولم يعد بإمكانه أن يعود إلى كينونته الأولى كإنسان مخلوق، ولم يعد بإمكانه أن يكون إنساناً "طبيعياً" وسعيداً. ما يهمنا من مجمل هذا الشرح، الذي نعلّق أهمية قليلة على مفرداته، هو القطيعة التي حدثت مع المجتمع الصناعي، هذا المجتمع الذي مثل ذروة الإيمان بالتقدم، أي بالتوافق المعيش والمأمول بين الوعي الإنساني وصنائع الإنسان. فالقطيعة بين الإنسان وصنائه ليست إعلان الحدثاء، وإنما أمانة على انحدار المجتمع الصناعي، وعلى استحالة الجمع بين ما هو مبتكر وما هو مبتكر، وما بين الابتكار و"الاستهلاك"، والحركة والنظام.

وبما أن البشرية ما عادت تسيطر على صنائعها، عليها أن تحلّق باتجاه الكواكب والعوالم التي ابتكرتها. لقد انتظرنا زمناً طويلاً لنعرف سعادة النجاح والسيطرة، ونجد أنفسنا اليوم، بعد كل هذه الجهود، على وشك رؤية زوال مبتكراتنا التي تتحوّل إلى ذكاء اصطناعي. لا يعني ذلك كلّه أننا نعيش في "ما بعد الحدثاء"، فالحدثاء تعرف أوج انتصارها عندما تُحقّق بالكامل قدرتها على ابتكار الكل، وتحويل الكل، وتدمير

الكلّ عندما تصبح وعياً تاماً بالذات.

وأنا إذ أقول إننا ندخل في مرحلة الحداثة الفائقة، لا ما بعد الحداثة، ذلك لأننا على مشارف عالم الوعي، حيث لا يمكن الكلام بخصوص الحداثة على السيطرة على الطبيعة. الدخول الكامل إلى الحداثة إنما يعني الدخول إلى التفكير، وابتكار الذات، ويعني أيضاً النجاح في التحوّل السريع للبشر من مخلوقات مبتكرة إلى خالقين مبتكرين. بمصطلحات أخرى: يتعلق الأمر، بعد أن انفصلنا عن الطبيعة، بالانفصال عن المجتمع وبتنشئة الذات التي نحملها فينا على التحويل التام لتجاربنا إلى تفكير وتواصل ودفاع عن كل ما هو كوني في كلّ واحد منّا.

لقد أصبح الإنسان مبتكراً، وبات عليه الآن أن يستعجل وييسّر توسيع نطاق عالم التفكير والتواصل والابتكار.

لا مراء في أن الحركة الأكثر بروزاً نحو هذا التحوّل هي تلك التي سبق وشهدنا إعلانها في زمن المجتمع الصناعي، عندما أعلن مبشرو الحداثة أن استبدال الماكينات بالعمال من شأنه أن يعتق هؤلاء من الأعمال المضنية. لكن في الواقع، علينا أن نسرّع عملية استبدال العمال بالروبوتات ونعمل على إشراك الذكاء الاصطناعي كي نستطيع أن نفرغ إلى الابتكار، وإلى الوعي بالابتكار، وإلى التواصل وتذويت أنفسنا والآخرين.

## حدود النمط الحداثي الفائق للمجتمع

يرتاب المرء بوجود تلك التي ما زلنا ندعوها الديمقراطية الليبرالية أو - وفق تأويل مختلف جداً - الديمقراطية التشاركية، في عالم زالت منه المنظومة الاستعمارية وتلاشت الهيمنة الغربية، ووسّع فيه التيار الإصلاحى الاشتراكي الديمقراطي نطاق تدخل الدولة. ذلك أن الاقتصادات الوطنية تتهاوى. فمن جهة، احتلت الشركات الكبرى للاقتصاد الرقمي (خاصة الرباعي Google و Apple و Facebook و Amazon) مواقع الاحتكار وما عادت تخضع للالتزامات الضريبية في البلدان التي تستقر فيها، ومن جهة أخرى، تحصّلت فئات اجتماعية عديدة، ولا سيما في القطاع العام، من موظفين وشركات حكومية على وجه الخصوص، على مزايا ترخي بثقلها على

الاآصاءاء الوطنفة (السكك الءففءفة فف برفطانفا العظمف والآن فف فرنسا)؛ فءلاً من أن نشءء؁ كما فف فترة ما بعء الحرب العالففة الاءنف؁ تقاسماً للأءءف الاآصاءفة والاءآماعفة؁ نرف بالأآرف ءعزفز ازفءاف المزافا الآصاف. ءوءف هءة المنآومة فف البلدان الاءف ءعانف من ضعف فف سفطرة الءولة إلى آءفزف الفساء والمآسوبفة؁ وءشءء على ذلك "Odebrecht"؁ شركة الأشغال العامة البرازفلف؁ الاءف آءصّاء على عقوء فف عشاءر البلدان بالرفوءة. نشءء نفآءة لهذا الاءهور انآساراً فف المشاركة فف العملفة الانتخابفة؁ ورفضاً لـ "الطبقة السفاسة" آصوصاً؁ وهو رفض فُآفف وراءه آشكفكاً فف الاءفموقراطفة نفساء. إصافه إلى ذلك لم آءفع نفافة المرفلة الاسآعمارففة - كما سبق وأشرف - إلى ءآول البلدان المسآعمرة إلى المآال "الغربف"؁ بل أءآ بعكس ذلك إلى بروز قوف للنزعة القومفة الاسآءاءفة؁ الاءف شآعها الاآآاء السوففاآف بعء الحرب العالففة الاءنف انآلاقاً من "مؤآمر بانءونغ".

والفوم؁ آآاهر الصفن بففافة شف آفن بفنف بمشروعها الشمولف. وفف الوقت نفساء؁ لا نسآطفع إلا أن نقارب بفن الإآفافاء السفاسة والاآصاءفة (آصوصاً سلسلة الأزماء الإقلفمفة أو القآاعفة مع نفافة القرن العشرفن؁ والأزمة المالفة الكبرف لقروض الرهن العقارف ٢٠٠٧-٢٠٠٨) واآآفاء سفاساء الاءنفة. آممّل أكآر نآائآ انآسار مشروعات الآكامل الاآصاءف والاءآماعف إثارة للقلق فف الأزمة الاءف أصاءب الفكرة الاءفموقراطفة وكذلك فف آءآلاء الءول فف مواآهة ءعزفز عولمة الاآصاء وهفمنة الاآآكاراء الآءفءة.

لكن الأآر من ذلك كله آفاب الآركات الاءآماعفة الآءفءة. فبقءر ما شءءنا سلسلة من الآركات الاءآماعفة والوطنفة القوفة فف صراع مع المنآومة السوففاآفة؁ ولا سفما فف أوروبا الوسطف أو الشرقف (١٩٥٣-١٩٨٩)؁ فنفغف لنا الفوم فف العالم الرأسمالف و"الاءفموقراطف" الغربف؁ وبالقءر نفساء؁ أن نمآلك شآاعة الاعآراف بففاب الآركات الاءآماعفة الاءف آآكفل الءفاع الآفآ عن الآقوق الإنسانفة الأساسفة. بعض الآملاء الأففولوففة الصرف آملت البعض على الإفمان بأهمفة ونآاح آركات مآل Syriza فف الفونان؁ لكن الأخيرة لم آصمء فف وآه الأزمة الاآصاءفة الاءف ءعصف بفلف فهرب منه الأغنفاء كف لا فءفعوا الصرائب؁ أو Podemos فف إسباففا؁

التي انخرطت بطيش في الحركة الكاتالونية، وبصورة أعم في فعل "شعوي لينيني" لا سبيل أمامه إلا الإخفاق.

من المستحيل البدء بإعادة بناء نظري وعملي للديموقراطية، سواء في أميركا اللاتينية أم الولايات المتحدة (قد تعافت كندا بصورة ملحوظة بعدما عانت من تدهور كبير) أم أوروبا، دون قياس التلف المادي والمعنوي الذي أصاب البلدان الديموقراطية في المقام الأول، حتى إن كان علينا أن نولي أهمية كبيرة للوضع الجديد في فرنسا، الناشئ عن نجاح إيمانويل ماكرون إثر انهيار المنظومة السياسية.

هنا تكمن أهمية العلوم الاجتماعية. يبدو الفكر الاجتماعي اليوم كأنه فضاء غلب عليه الخواء وغطته الأنقاض، ويتقاسمه عالم الاقتصاديين (المجهزين جيداً) وعالم الإثنولوجيين (المنفتحين غالباً على تأثير علم النفس والتحليل النفسي). إن مجتمع الحداثة الفائقة يحتاج أكثر ما يحتاج إلى فهم الفاعلين الذين يسعون إلى الدفاع عن الحقوق. كان الموضوع الرئيسي للفكر الاجتماعي مع بداية الأزمنة الحديثة هو دراسة المؤسسات، والقوانين على وجه الخصوص. وقد تحول في المجتمع الصناعي إلى دراسة الإنتاج وتوزيع السلع والخدمات. أما في مجتمع الحداثة الفائقة، فهو ما يمكننا أن ندعوه التربية، أي نشر نموذج الفاعل الاجتماعي في التعليم المدرسي والتربية الأسرية والتكوين المهني والبحث الأساسي والتطبيقي، تربية يكون غرضها الرئيسي تذوّت الفاعلين.

برنامج ضخم ومُلَحّ. ولسوء الحظ، إن الدخول إلى الحداثة الفائقة يحدث في مناخ من الحذر والعداء إزاء القادة السياسيين والمثقفين. وعلى هؤلاء، إن أرادوا أن يقنعوا الرأي العام، أن يتمتعوا بقدرة قوية على التواصل وتوقع اتجاهات الرأي فضلاً عن دراية كافية بمجال فعلهم.

## وهم الكلية

هل سنرى انتشاراً ملزماً للحداثة الفائقة في جميع أصقاع العالم؟ نعم، وعلى نحو أسرع بكثير من انتشار التصنيع الذي شهدته العالم سابقاً. هل ستتخذ نمطاً واحداً



أينما حلّت؟ بالطبع لا. وستختلف مثلما تختلف بيرمنغهام عن ديترويت، وباريس عن لندن، والمكسيك عن كندا. ولئن كان انتشار الحضارة الجديدة يأخذ إيقاعاً سريعاً في الواقع، فإن كل مجتمع يتميز عن غيره في درجة تقدمه في الثقافة المادية و"الأخلاقية" الجديدة، وبفعل ثلاث قوى تمييزية كبيرة:

١- إن نمط تحديثه يسمه بعمق ما يسمه مستوى حدثائه التي تحكم خصوصاً العلاقات بين المجتمع المدني والدولة. سنعود إلى هذه النقطة في الجزء الثالث من هذا الكتاب.

٢- الأحكام التي تُطلق على المسؤولين السياسيين تتعلق بصورة متزايدة بشخصياتهم.

٣- أنماط المقاومة الأساسية ضد القرارات السياسية لا تأتي من المصالح المقتدرة وإنما من الأقليات الأكثر تكاملاً.

من ناحية أخرى، حتى لو كان في مقدور السلطة الشمولية أو الاستبدادية أن تفرض قراراتها، فهي قليلة الفعالية في ابتكار الفاعلين القادرين على التحليلات والمبادرات. نشير في هذا الصدد إلى مدى استغرابنا من انتشار فكرة أن المجتمع يعمل كآلة أو نحو (grammaire) في خدمة هيمنة طبقة اجتماعية ليس إلا. والحقيقة أن الصراع - الذي نصفه بـ"الطبقي" في المجتمعات الصناعية - هو في الواقع مكوّن من مكونات كل نمط مجتمعي، وكل حضارة، مثله في ذلك كمثل الحضارة المادية وتأويل الابتكارية الإنسانية. سأدعم هذا القول بالحجج طوال هذا الكتاب، وهو قول يجب قبوله بيقين يكافئ اليقين الذي أثبناه في تحديدي لهذه النواة المركزية، وترابط مكوناتها الرئيسية الثلاثة.

إن أولئك الذين يعتقدون بـ"تضافر" جميع المسارات عبر بعد واحد فقط من الحياة الاجتماعية، ولا سيّما عبر منظومة الهيمنة الاجتماعية، لن ينجحوا في الإدارة السياسية للمجتمع الحدثائي، ولمجتمع الحدثاء الفائقة على وجه الخصوص، ما لم يتوافروا على سلطة قمعية غير محدودة.



## الفصل الثاني

# من النزعات الشمولية إلى السلطة الشاملة

### ما النزعة الشمولية؟

إن أساس أنظمة الحكم الشمولية هو الهيمنة الكلية للدولة على المجتمع، وتماهي هذه الدولة مع مشروع يُجسّده زعيم أو مجموعة حاكمة ويوضع حيز التنفيذ، إذ يُمثل هذا الزعيم أو تلك المجموعة المصدر الوحيد للشرعية والسلطة. وتمثّل أولى أولويات هذه الأنظمة في محاربة التبعات الكارثية لحدثة غالباً ما تماهي بينها وبين رأسمالية تدمّر جميع العلاقات الاجتماعية الطبيعية أو التقليدية. اتخذت فكرة مجتمع الجماهير، التي ما زالت في انتشار، اتجاهاً مخالفاً للطروحات الحداثوية التي كانت تُحفّز تأسيس الحريات الفردية والجماعية. فحيثما رأى الليبراليون احتراماً للخيارات الفردية والجماعية، دان من يُقلقهم مجتمع الجماهير العزلة وفقدان التضامن، وأخيراً حرب الجميع ضد الجميع. غدّى هذا الخوف من الحدثة أفكاراً شديدة التنوع، وعلى رأسها أفكار غوستاف لوبون Gustave Le Bon في السوسيولوجيا، التي مارست تأثيراً عميقاً في سيغموند فرويد Sigmund Freud. تبعاً لهذه المقاربة تفرض علينا أزمة الحضارة الخضوع لنظام طبيعي، والخضوع على وجه الخصوص لهويات تفرضها علينا طبيعتنا البيولوجية وانتماءنا الاجتماعية والثقافية معاً، كالموطن والإثنية التي يماهي البعض بينها وبين العرق... إلخ. يختلف

هذا التصور في هذه النقطة بالذات عن تصور فرويد الذي رأى في علاقات الطفل بأبويه، خصوصاً من الجنس المعاكس، السيورة الرئيسية لتكوين الشخصية الفردية. يحثنا هذا التشاؤم المقرون بثيمة مجتمع الجماهير، مثل ذاك المقرون في أيامنا بفكرة كارثة بيئية لا مفر منها، على استعادة المكان الذي خصصته لنا الطبيعة والذي يريد أن يعطينا شعوراً بفقدان عميق للثقة في المؤسسات والأفكار التي غالباً ما تم ربطها بالحدثاء، وبالديموقراطية خاصة.

وصفت حالاً العدة الفكرية التي عادةً ما ترافق النزعة المناهضة للحدثاء. ففي حين يميل الفكر الحدثائي إلى تمجيد المكانات المكتسبة (achieved) ضد المكانات المتناقلة (ascribed)، وما تسميه السوسيولوجيا المجتمع (gesellschaft) بمعارضته مع الجماعة (gemeinschaft)، تنادي النزعة المناهضة للحدثاء والحركات الشمولية المستوحاة منها بالعودة إلى المقولات المرتبطة مباشرة بوجودنا البيولوجي وتجربتنا الجماعية. هذا العداء المنسوب للديموقراطية، وهذه الدعوة إلى حماية الشعب (volk بالألمانية، narod بالروسية) أو العرق، وإلى السلطة المطلقة التي تقتضي الضرورة وجودها في يد الذي (أو الذين) من المفترض به حماية جماعة ما من مجتمع الجماهير، وإعطائها ما يلزم من قوة وأنفة لتدافع عن نفسها ضد الأعداء الداخليين والخارجيين، هي المكونات الرئيسية الثلاثة للأيديولوجيات الشمولية.

ندين بسداد هذه الرؤية إلى تحليل حنة أرندت الشامل للنزعة الشمولية، لكن أكثر بعد، إلى برهانها أن نظام الحكم النازي ونظام الحكم السوفياتي يجمعهما أساس واحد مشترك وعميق يرتبط بالأيديولوجيا وبآلية عمل الدولة. سيأتي سيمون لايز Simon Leys لاحقاً ليطبق هذا المنظور التحليلي على الصين الماوية، وآخرون سيطبقونه على أنظمة حكم شمولية أخرى، ولا سيما على كمبوديا "الخمير الحمر"، وباستخدام المقولات نفسها. حتى أن البعض ذهب إلى اعتبار هذين الصنفين من أنظمة الحكم، النازي والشيوعي، متطابقين.

لقد قوبلت إعادة تأويل نظام الحكم السوفياتي كمنظومة شمولية بنجاح كبير. وهو نجاح لا يخلو من وجهة، ذلك أن المؤرخين أشاروا إلى أن لينين أراد إنشاء المنظومة السوفياتية وتحقيقها واقعياً كانقال من الحركة العمالية الأممية إلى "اشتراكية في بلد

واحد". وهو خيار يقطع مع النزعة الكونية التي عادة ما كانت تعد بها الحركات الاجتماعية الحداثيّة، لمصلحة بناء دولة يُحقيق بها الأعداء من الداخل والخارج. الحقيقة أنّ انشغال لينين إنما تمثّل في إعطاء الأولوية لسلطة الدولة على حساب الصراعات الاجتماعية والإصلاحات السياسية الناشئة عن فعل الحركات الاجتماعية، الأمر الذي يتناقض مع نشوء المجتمعات الحداثيّة. لقد أشار المؤرخون إلى التعارض القوي بين الثورتين الروسيّتين في شباط/ فبراير ١٩٠٥ وشباط/ فبراير ١٩١٧ من جهة، اللتين أدتا إلى انخراط أعداد كبيرة من العمال والفلاحين والجنود والبحارة وأفضتا إلى إجبار القيصر على الاستقالة في شباط/ فبراير ١٩١٧، ومن جهة أخرى، بين ما يمكننا أن نطلق عليه اسم "انقلاب أكتوبر"، الذي قرّره لينين بعد استيلاء البلاشفة على الأكثرية في التنظيم الثوري. حتى أن لينين كان دائم الانتقاد للأجهزة التمثيلية لـ "حركة فبراير"، وأنهى منذ فوزه جميع أنماط الديمقراطية التمثيلية. لا شك في أن لينين كان دائم الإحالة على ضرورة ضمان سيطرة البروليتاريا على الثورة. لكن أليست تلك هي الفكرة المركزيّة لحنة أرندت، فكرة أنّ تحوّل أي حركة اجتماعية إلى حزب في خدمة هدف سياسي صرف هو الاستيلاء على السلطة، إنما هو تعريف نظام الحكم الشمولي؟ وهذا النوع من الانتقادات وجهه خصوم ماو لحظة "الثورة الثقافية" خصوصاً، التي شكّلت انتقاماً للقائد العظيم من القادة الذين كانوا يحاولون، وفق روايته، إقصاءه عن السلطة.

تكمّن قوة تاويل حنة أرندت في براعة تفسيره كيفية تحوّل فعل اجتماعي وديموقراطي إلى جهاز من السلطة المطلقة والقمع. ففي حين ألقت البلدان الغربية الحداثيّة بين النزعة العقلانية الاقتصادية والنزعة القومية، سلكت البلدان الشمولية طريقاً معاكساً وأخضعت آلية عمل الاقتصاد بأسرها لنزعة قومية قمعية.

في المقابل، نستطيع أن نرفض اعتبار نظام الحكم في الصين الحاليّ شمولياً، مع الإقرار بوجود الطابع الديكتاتوري والقمعي فيه. يجمع نظام الحكم في الصين في الواقع بين سياستين متعارضتين: ١- تعزيز سيطرة الحزب الكامل القوّة على الدولة والمجتمع ٢- دخول نصف السكان إلى اقتصاد السوق المعولم، من دون أن يؤدي ذلك إلى التقليل من شأن المنظومة القمعية في هذا البلد.

ولاسآكمال آآللل أنظما الحكم الشموللأ هأا عللنا أن نواضح العلاقاآ القاآما بللن النزعا الشموللأ والآورا. مثلاً هل عللنا أن نرى فى ”عها الإراهاب“ الفرنسلأ (١٧٩٢-١٧٩٤) مثلاً على حكوما شموللأ؟

إذا ما نظرنا إلى طرق الفعل الال اعماأأها ”الآورا الفرنسلأ“ فى مرألأها الوسأى؁ أى ”عها الإراهاب“؁ لن نفع فى مثل هأا الأأا؁ لأن كوماآة بارلس الأمرألأ كانأ الفاعل الرللسل فى المأشهد السلسل مع بءالآ آب/ أأسأس ١٧٩٢؁ فهى من نظما ”أمرأ العاأر من أأسأس“ وسأوط الملك؁ و”مذابأ سبأمبر“ الال أللأها. وبصورة أكأر وواأاً؁ سلأرا على ”عها الإراهاب“ نزااآ مملاة بللن اأأاهاآ كانأ أسمى باسم أأأصلاأها الرللسلأ مثل روللسبلر وءانأون Danton وإلبلر Hébert. إن ءانأون كان فى ألك الفأرة رآل الءفاع الوطنل فى المقام الأول (الإأءام أَم الإأءام؁ والإأءام ءائماً وأبءاً)؁ فى أللن أن روللسبلر كان يُأأع عألءة الكائن الأسمى. لءا مكلنا القول إن الصرااآ الءاأللأ كانأ مأنأرة بقوّة فى المأرألة الآورا إلى أء يجعل الآورا نفسها؁ فى البءالآ على الأقل؁ فى أل من الوصف ”الشمولل“ الال فىأرض مزاولة الاأكار السلسلأ.

إن الأعارض الرللسل الال للءولل كأفضل ما لعرّف طبلعة نظام الحكم الشمولل هو أعارض الءولة مع المأأمع؁ أأصواً عأءما أأأكار الءولة ممارسة العنأ؁ فى أللن أن الألأة الاأأماعلأ الءاأللأ أأنظم أول مباءل الءلماوقراطلأ (بأكأر مما أأنظم أول مباءل الأملهورلأ؁ الال هى فأرة سلسلأ أكأر منها اأأماعلأ).

ألال القرون الألاأة للءاأة ”الكلاسلكلأ“؁ قامأ المأأمعاآ الءاأللأ؁ أأصواً الأوروللأ؁ على ربل اقأصاء السوق (الرأسمالل أأصواً) بأأكل الءول الوطنلأ. بءأأ هلمنة هأا النمواأ العام منذ معاهاأل ”وسأفاللأ“ (١٦٤٨) واسأمرأ أأل الآرب العالملأ الأولى. وقء صمء أمام الآروب بللن الءول لكأه أأوؤ بالآروب العالملأ. عززأه أأربة وأأكفر القول الأأارلأ والاستعمارلأ؁ وقوؤأه عولمة الاأصاء ونهالأ المنظومة الاستعمارلأ.

مع هأه القألعة المزءوآة الال ساءأ النصف الأول من القرن العأشرلن؁ شهدنا أأكل آرب مزءوآة؁ أى آرب المأأمعاآ أء الءول (نسلألع أن نألق عللها اسم

حرب الشعوب)، وحرب الدول ضد المجتمعات (التي اتخذت من النزعة الشمولية نمطاً أساسياً لها).

يظن البعض أننا نعيش مرحلة تفكك للمجتمعات الحديثة أكثر حداثة بعد، تتصف بالقطيعة بين الطبيعة والثقافة، وتسفر عن حركات مطلبية (تقوم بها بعض الفئات من جنس وعمر وأصل معين)، كما تتصف بتشكّل احتكارات شديدة الانغلاق وذات مزايا عدة، كما يقول بكثير من القوة الناشطون الأميركيون لحركة Occupy. والحق أن هذه الرؤية لا تعطي الخاصية المحركة للدولة القومية حقها البتة، وهي الممثل الكامل القدرة عن الشعب أكثر منها عن الأمة والمجتمع.

## الشر

الشر هو إنكار ما يشكّل لدى البشر وعيهم بذاتهم كمبتكرين، ومن ثمّ كحاملين لحقوق كونية. وقد سمّيت هذه الحقوق: الحرية والمساواة والكرامة. لكن أمام الأفعال الوحشية التي ارتكبت على نطاق واسع خلال حياتي، أجد نفسي مجبراً على القول بحداثة أكبر: الشر هو إنكار الإنسان بما هو كائن قادر على التمييز بين الخير والشر. وهو إنكار إمكان العلاقات بين البشر الذين لديهم وعي بالخير والشر. فعندما يُكلّمنا الكتاب المقدس عن اكتشاف شجرة الخير والشر، أي عن الحكم الأخلاقي، فهو يُجبرنا على التفكير في أن إنكار الإنسانية، أي اللإنسانية، يمكن أن يكون مطلقاً.

كذلك قادتنا تجربة أنظمة الحكم الشمولية إلى الإقرار بأن "كل شيء ممكن"، بما في ذلك الشر المطلق، الذي هو الإنكار المطلق للإنسان بوصفه ذاتاً، أي بما هو كائن قادر على إصدار أحكام أخلاقية. تؤكد الديمقراطية خلافاً لذلك أن لجميع البشر حقوقاً أساسية، وهي حقوق كونية لا تسقط بالتقدم. يجب الاعتراف بحقوق حتى أولئك الذين يرفضون الحقوق الأساسية للآخرين. على الديمقراطية أن تذهب حدّ الامتناع عن الإدانة الحديثة لأولئك الذين اعترفوا بمسؤوليتهم عن جرائمهم وطلبوا الصفح عنها. هذا هو تصوري عن الديمقراطية، وقد طبّقته أفريقيا الجنوبية



والأرجنتين وتشيلي. ذلك أن اعتراف الفرد بمسؤوليته وطلب الصفح إنما يدل في واقع الحال على وجود الوعي الأخلاقي لدى المتهم.

## نحو السلطة الشاملة

يُشكّل التطلّع إلى الاعتراف بالدور الابتكاري للعواطف والمشاعر، وكذلك للفكر العقلاني (الذي ما زلت شديد الارتباط به بوصفه أساس النزعة الكونية التي تشكّل بدورها واحداً من بين عنصرَي الحدثاء الأكثر عمومية)، ميلاً عميقاً إلى مجتمع الحدثاء الفائقة. كما يُشدّد علماء النفس والتربويون على دور الخيال - خاصة في العلاقة التربوية - في عملية التعليم المدرسي، وفي تعليم الرياضيات تحديداً. تزداد قوة ارتباط العلوم الإنسانية بمفهوم "الفهم" الفيري (webérien) الذي لا يقتصر فقط على المستوى الفكري إنما يُعلّق أهمية كبيرة على التفاعلات الانفعالية والعاطفية. كما لا يمكن للحياة والتواصل السياسيين أن يقتصرا على نقل الأخبار، إذ على الأخيرة، إن أرادت أن تكون لها مفعولات سياسية صرف، أن تمارس تأثيراً في سلوك الناخبين والمنتخبين. وعليه، إن الرهانات الثقافية التي تنتظم حولها الصراعات الرئيسية لا تنشأ داخل العلاقات الاجتماعية فحسب، أكانت صراعية أم لا، بل تنشأ في المقام الأول داخل التجربة الملموسة الأعم، أي تجربة العلاقة بين الطبيعة والثقافة، خاصة داخل العلاقات بين الفئات القائمة على الجنس والعمر، وجزئياً على الأصل.

يُغري البعض تفسير هذه الرهانات الجديدة بطبيعة التقنيات الجديدة للتواصل. لكننا إن أخذنا مثلاً معروفاً، نرى ما هو خلاف ذلك، فالطلب على التواصل المتعدد الأبعاد هو الذي أعطى الأفضلية للصورة الحية على النص المكتوب مثلاً. إذاً، ثمة رابطة مباشرة بين مجتمع التواصل وأصناف العلاقات والصراعات الجماعية والفردية التي تنشأ داخل الحدثاء الفائقة.

العولمة هي الملمح الثاني الأساسي لهذا المجتمع. إن أحد أهم آثار هذا التحول هو تراجع السيطرة السياسية على الحياة الفردية والجماعية، الأمر الذي يضع صعوبات كبيرة أمام المؤسسات السياسية كالأحزاب، لكنه مؤاتٍ لتعدد شبكات التواصل



الاجتماعي واتساع نطاقها، وهي التي صارت عاملاً مهماً جداً في تكوين الرأي العام يتجاوز في أهميته رأي الصحافيين والمدرّسين والخبراء.

إن هذا التوصيف لـ "ثقافة الجماهير" الناشئة عن العولمة، رغم بساطته وطابعه المباشر، لهو دليل مقنع على غياب نفوذ الوسطاء على الرأي العام، وكذلك على الأهمية المتعاظمة للاتصالات غير اللفظية.

من السهل علينا الآن، انطلاقاً من هذه الملاحظات الأولية، فهم التحول البالغ العمق الذي طرأ على الحياة السياسية، وعلى مجال التربية خاصة، وعلى نطاق أكبر جميع طرق التواصل الاجتماعي.

لكن أودّ أن أؤكد أولاً فكرة "السلطة الشاملة". ولا شك في أن القارئ سيدرك فوراً ما يميزها عن فكرة النزعة الشمولية. تتصف النزعة الشمولية بوجود دولة تهيمن وتتحكم بجميع جوانب الحياة الاجتماعية. أما في مجتمع الحداثة الفائقة، فيُطلب إلى جميع الفاعلين - أكانوا مرسلين للرسائل أم متلقين لها - الانخراط في عملية التواصل، أي استنفار جميع ملامح شخصيتهم للتفاعل مع اللواتي أو الذين يتوجهون إليهم.

أعني بالسلطة الشاملة حاصل دمج سلطة سياسية بسلطة اقتصادية وسلطة ثقافية. وأنطلق من فرضية مفادها أن السلطات في مجتمع الحداثة الفائقة، التي تركز على الاتصالات، تُمارَس على الدوام في هذه المجالات الثلاثة، وأن للسلطين السياسية والاقتصادية خصوصاً ميلاً تلقائياً إلى التمدد خارج حدودهما نحو سلوكات الفاعلين الاجتماعيين وتمثيلاتهم، أي دون أن تقتصر على مجال الممتلكات المادية ورؤوس الأموال.

أقترح تسمية هذه النمط الجديد من الدولة بـ "الإمبراطورية". تبدو لي هذه التسمية مفيدة خصوصاً مع ما تشي به من تناقض. أولم تصبح المرحلة الإمبراطورية جزءاً من الماضي؟ جميعنا نعلم أن المملكة المتحدة وفرنسا ما عادتاً قوى إمبراطورية منذ انتهاء الاستعمار. غير أن الصين هي اليوم الإمبراطورية الجديدة الأقوى، وهو أمر تُقرّ به جميع بلدان العالم. ذلك أن الصين تحرز النجاح حيث لم يحقق الاتحاد السوفياتي إلا الفشل، أي أنها تمكّنت من أن تصبح قوة اقتصادية كبرى ذات تأثير كبير في المشهد العالمي، وظلّت مع ذلك خاضعة خضوعاً كاملاً للسلطة الشاملة للحزب

الشيوعي الصيني. أسفر هذا النجاح الاستثنائي عن تخلي الولايات المتحدة، التي تتمتع بقوة اقتصادية هائلة، عن أيديولوجيا "الحلم الأميركي" آنيًا على الأقل، وعن زعمها أنها مكان خلاص اقتصادي وسياسي وثقافي لجميع المهاجرين، خصوصاً من أصل أوروبي، الذين وجدوا بالفعل في هذا البلد الجديد إمكاناً لبناء حياتهم من جديد. إن الهجمات المريعة التي دمّرت مركز التجارة العالمي في نيويورك وأسفرت عن أكثر من ألفي قتيل في ظروف يندى لها الجبين هي التي أشعلت فتيل هذه الحرب. فانخرطت الولايات المتحدة، بدفع من رئيسها والأيديولوجيين المحيطين به، في غزو جديد للعراق، وأطاحت بصدّام حسين وأعدته وتسببت بصورة غير مباشرة في الهجمات الجهادية. لم يُكتب لهذا السياسة الجديدة أن تدوم طويلاً، ذلك أن باراك أوباما تخلى لاحقاً عن الانخراط الأميركي في سوريا، تاركاً المجال مفتوحاً أمام روسيا بقيادة فلاديمير بوتين الذي قدّم، بدعم من إيران، دعماً حاسماً للرئيس السوري بشار الأسد. أدت التبعات المريعة لهذه السياسة إلى وصول دونالد ترامب إلى سدّة الرئاسة الأميركية، وقد انتخب بناء على برنامج انعزالي وكاره للأجانب، وبفضل الدعم الكبير الذي قدّمته إليه المناطق الصناعية القديمة - خاصة البحيرات الكبرى، وعاصمتها ديترويت - التي كانت قد تضررت من إنهاء التصنيع فيها في أعقاب قرار لمصلحة التنمية الصناعية للصين.

إن حالة إيران الشيعية هي الأكثر مدعاة للاستغراب، فقد أصبحت قوة أيديولوجية عالمية منذ الإطاحة بالشاه، وريث "الثورة البيضاء" التي أشعل فتيلها والده، والتي جاءت سابقةً لتغريب (occidentalisation) تركيا على يد أتاتورك.

إذا هنالك ما يبرر فكرة "الإمبراطوريات الجديدة"، بل هي فكرة لا مناص منها لتسليط الضوء على واقع أن بعض الدول ذات المساحة الصغيرة والتعداد السكاني القليل تمارس على الأرض نفوذاً سياسياً وثقافياً عالمياً، في حين أن قوى اقتصادية كبرى، مثل ألمانيا أو اليابان، لا تقوم بهذا الدور. المملكة العربية السعودية تلوح كـ "إمبراطورية جديدة"، لكنها متأخرة على طريق التحديث كي تنتطع للقيام بهذا الدور فعلياً. في المقلب الآخر، تتحول تركيا، التي كانت تطلّب في ما مضى الدخول إلى أوروبا، إلى سلطة شاملة تعلن إسلاميتها صراحةً بقيادة رئيسها رجب طيب أردوغان.

من ناحية أخرى، سمحت مساندة إيران المدعومة بـ "حزب الله" اللبناني و "حماس" الفلسطينية لروسيا بالبدء بالتحوّل إلى إمبراطورية أورو-آسيوية. كذلك يجب النظر إلى التنظيم المكنّى "الدولة الإسلامية" (داعش) كإمبراطورية، فهو ولئن لم يكن يوماً دولة، فإن الأثر الذي يمارسه في القضايا العالمية باسم الدفاع عن الإسلام وصراعه مع البلدان الغربية "الكافرة" جعل منه فاعلاً ذا تأثير حاسم في مجمل القضايا الدولية. أما البلدان الأفريقية، فنسبة قليلة منها قوة وعدداً يمكن أن توضع في مصاف الإمبراطوريات الجديدة. لم تعد هذه حال مصر التي لعبت سابقاً دوراً مهماً في العلاقات الدولية في عهد عبد الناصر. كذلك، لم تعد هذه حالة أفريقيا الجنوبية التي استفادت من مكانة مرموقة لإلغائها الفصل العنصري الذي حقّقه الرئيس مانديلا. يمنع الضعف الاقتصادي وعبء المحسوبية والفساد معظم البلدان الأفريقية الطامحة من أن يُعترف بها إمبراطوريات.

ماذا ستصبح الهند، وهي الطامح الجادّ إلى لقب الإمبراطورية، عندما ستستوعب البلد التحولات التي يفرضها الحزب القومي في السلطة؟ من المحتمل جداً أن تصبح إمبراطورية، وإمبراطورية نافذة جداً. أمّا أميركا اللاتينية، فتعاني من بطء شديد في تحولها. المكسيك أولاً ترزح تحت عبء عنف المهربين والفساد السياسي فضلاً عن عضويتها في "اتفاق ناقتا"، لكن يبدو لي أن رئيسها الجديد لوبيز أوبرادور يحمل معه نموذجاً سياسياً جديداً وليس "شعبوية" جديدة. أمّا الأرجنتين، فشهد نموذجه البيروني (peroniste) من الإخفاقات ما لا يسعه معها ممارسة أي نفوذ دولي. خلافاً لذلك البرازيل بلد شاسع وشهد التصنيع إلى حدّ كبير، وهو في طريقه إلى أن يكون إمبراطورية لكنه لم يتخذ بعد القرارات الضرورية، فيراوح بين إرساء رأسمالية مندمجة كلياً بالنظام العالمي، وبين حلول سياسية تشكل امتداداً لعمل أكبر آخر رئيسين لها: فرناندو أنريك كاردوسو Fernando Henrique Cardoso في الوسط، ولولا Lula في أقصى اليسار من الحياة السياسية.

في ختام هذا الاستعراض العام والسريع، نستنتج أن العالم يشهد تحولاً جذرياً عاماً، ويتمركز حول محور يذخر بالقوة والصراعات، أي محور الولايات المتحدة مقابل الصين.

خلاصة القول: تقوم قوة الإمبراطوريات الجديدة في جزء كبير منها على النفوذ الأيديولوجي والثقافي والديني الذي تمارسه، بغض النظر عن حجمها.

## الحكومات إذ تُختزل إلى إستراتيجية

يترتب من هذه التحوّلات الجذرية تبعات على البلدان الأوروبية تكون خطورتها على اليسار أشدّ مما على اليمين، ذلك أن اليمين لا يزال يستخدم خطاباً قريباً من مصالحه، في حين يُعرّف اليسار نفسه بمشروعاته وبمبادئه. هكذا، منذ تبنّي المملكة المتحدة تحت حكومة طوني بليز "الطريق الثالث"، أي الاشتراكية الليبرالية، التحق بهذا الطريق كلٌّ من ألمانيا وإيطاليا وإسبانيا، تحت سلطة "الحزب الاشتراكي العمالي الإسباني" وكذلك في ظلّ الحكومة المحافظة لـ "الحزب الشعبي". كان فرانسوا هولاند في فرنسا يودّ اتباع هذا الطريق لكنه أخفق بسبب مواقف اليسار المتطرف التي كان قد انتُخب على أساسها عام ٢٠١٢، وهي مواقف لم يستطع إيفاءها في ما بعد، أي أن مرشح "الحزب الاشتراكي" الفرنسي للرئاسة تمّ تعيينه تبعاً لبرنامج يقطع مع الفكر الاشتراكي التقليدي، ويقوم على التزامات لا تمويل أكيداً لها. وهذا مؤشر واضح على واقع أن فرنسا تبتعد بدورها عن المطالب التي تنتمي تقليدياً إلى المجتمع الصناعي، والمتمحورة حول العمل، لكنّ هذه القطيعة حدثت، في حالة فرانسوا هولاند، لا لمصلحة برنامج يستجيب للتحديات التي يطرحها مجتمع الحداثة الفائقة، وإنما على العكس لتحديات مجتمع ما بعد حدثي، أي مجتمع في انحسار. والنتيجة إثارة حفيظة أولئك الذين لديهم حساسية إزاء عنف المنافسات في عالم اليوم المعولم. حتى ألمانيا نفسها، التي لاتزال تدعمها صناعتها التقليدية الضخمة، يبدو أنها تنحسر إلى نزعة قومية تشتد في تعصبها.

لقد ارتقى اليسار الفكري والثقافي في الولايات المتحدة وأوروبا إلى تصور عن الديموقراطية أكثر رحابة وأشدّ عمقاً. ويزداد حرصه على إعطاء أهمية كبيرة للدفاع عن حقوق الأقليات وجميع مناحي الحياة الخصوصية. لكنه كلما تقدم في هذا الاتجاه، ازداد بعده عن المشكلات اليومية للعاملين بأجر من أصحاب الدخل المنخفض، الذين

يعملون في شروط صعبة أو يعانون من البطالة الطويلة. هل عليه أن يُغيّر إستراتيجيته كلياً؟ بالطبع لا، فإن نحن عدنا إلى سياسة تقديم المساعدات الضخمة للضعفاء، فإننا سنعيق بذلك التنمية الاقتصادية التي من دونها يصبح توزيع الدخل البديل مستحيلاً. إذن ما العمل؟

ثمة حلّ وحيد ممكن: ازدياد انخراط الفاعلين والحركات الاجتماعية في الكلام على التذوّت والحقوق الأساسية، بالتوازي مع بذل الحكومات مزيداً من العمل على مكافحة البطالة وتعزيز النمو. نرى اليوم لحسن الحظ ارتفاعاً في مستوى العيش والصحة والتربية لدى غالبية السكان، ولذا من الممكن اقتراح أهداف جديدة للناخبين، ثقافية في مجملها، إذ تستغرق كامل شخصية البشر الذين يعيشون في مجتمعات الحداثة الفائقة. وفي الوقت نفسه على الحكومات أن تعكف في المقام الأول على تحسين فرص العمل، ومن ثمّ النمو، وأن تحدّ من صور اللامساواة، بتعزيز القدرة التنافسية العامة للاقتصاد إضافة إلى إلغاء الامتيازات المفرطة أو الفعاليات غير المنتجة لبعض فئات المجتمع على طول سلم الدخل. تفترض هذه الصيغة فصلاً تاماً للسلطة التشريعية التي ستجد نفسها أمام مشكلات تتزايد تنوعاً وتعقيداً عن السلطة التنفيذية التي يجب أن تدخل حالة استنفار كامل للحصول على نتائج مادية تلمسها غالبية السكان.

خلاصة القول: لا بد من التمييز بين الحقل المجتمعي والحقل الحكومي، وضمان ألا تكون الحكومة مهما كان تكوينها السياسي خاضعة خضوعاً سلبياً لمصالح الشركات الكبرى المالية والصناعية.

الخلاصة الثانية التي أستوحيها من الصعوبات الحالية للعالم الغربي هي معاناة للواقع مفادها أن اتساع نطاق السلطات الشاملة ليس استتباعاً منطقياً لضعف الدول الوطنية فحسب، ولاستيلاء نخب السلطة على العقول في العالم بأسره، هذه النخب التي لم تكن حريصة حتى ذلك الحين سوى على الاستيلاء على الممتلكات وغزو الأسواق ورؤوس الأموال؛ إن هذا الاتساع هو إضافة إلى ذلك استتباع لصعوبة تكوين حركات اجتماعية جديدة وسياسات جديدة من شأنها أن تمنحها نفوذاً حقيقياً حيثما تسمح المؤسسات بذلك. ولما لم تخلف الأحزاب التي تدّعي اليسارية وراءها أي مشروع



أو فكرة؁ كما تظهر الحركات الاجتماعية الجديدة عاجزة أيضاً في الوقت الحاضر عن أن تقدم عن نفسها صيغة سياسية قوية؁ يجب التوجه نحو الحكومات على الأقل خلال الفترة الانتقالية التي دخلناها للتو.

لكن كيف؁ يا ترى؁ يمكن لحركة رأي عام أو حركة اجتماعية أن تستمر في بلد ديموقراطي إن لم تتوافر على صيغة سياسية؟ إن كانت السلطة تميل إلى الشمول؁ فليس على الفاعل أو الحركة الاجتماعية التوجه نحو الدولة. حاول بعض الفاعلين تركيز انتباههم على مشكلات الحياة الخصوصية؁ واستنفار طاقات التحليل النفسي في سبيل الفعل. البعض الآخر كان أكثر واقعية وراح يحارب مباشرة الخصوم الاجتماعيين؁ مدركاً أن الصراعات الجديدة لا تنشأ في المجالات الاقتصادية والمهنية؁ بل في المجالات التي تكون آثار الفعل فيها أكثر أهمية على صعيد تذوّت (أو منع تذوّت) السكان.

إذاً؁ كيف نعرّف أولئك الذي تتعين محاربتهم وسبق أن أطلقت عليهم اسم وكلاء الشر؟ وكيف نعرّف رهانات وخصوم الحركات الاجتماعية الجديدة؟ اكتفيت حتى الآن بالقول إن هذه الحركات يجب أن تكون إتيقية وديموقراطية أكثر منها اقتصادية أو اجتماعية؁ وأجد أنّ عليّ الآن أن أكون أكثر دقة.

على هذه الحركات الاجتماعية الجديدة أن تتخذ لنفسها حلّة عالمية؁ لكن دائماً وفق أهداف ومعارك إتيقية وديموقراطية في المقام الأول. ففي مواجهة السلطات الشاملة؁ ستتحرك الحركات الاجتماعية المناهضة؁ لمصلحة هذه الجماعة أو تلك الهوية أو الأيديولوجيا. وعليه؁ يجب أن تركّز الحركات الاجتماعية قبل كل شيء على الدفاع عن الحقوق الإنسانية الكونية؁ الأمر الذي يعني بمفردات أكثر سياسية أن علينا أن نتعلم كيف نعترف في الصين كما في الولايات المتحدة الأيركية بالمتطلبات الجديدة لمجتمع الاتصالات.



## الفصل الثالث

### أربعة حقول ضرورية للتذوّت

لا بدّ للفاعل المحتمل، إن أراد أن يكون ذاتاً تتوافر على إرادة وجود وفعل، من أن يشعر أولاً بالمسؤولية والقدرة على الفعل. تلك هي المرحلة الأولى لما يمكن تسميته تذوّت الذات (subjectivation de soi). ذلك أن الفعل لا يوجد الفاعل، بل الفاعل هو من يتكرّر الفعل، كالديموقراطية المشروطة بحب الحرية. سأعرب ضمن هذه الرؤية عن رأيي حول أربع مشكلات تعني مسألة التذوّت خاصة.

ترتبط المشكلة الأولى بإعادة اكتشاف الفرد بوصفه موضعاً أتطلع إلى أن أبحث وأجد فيه الذات والتذوّت.

في المقام الثاني، أشعر بضرورة استئناف التفكير الذي بدّأته في نهاية الجزء الأول من هذا الكتاب، حول "المسألة الأنثوية". ذلك أننا بدخولنا إلى هذه الثيمة، نلج عالم العلاقات بين الطبيعة والثقافة.

أودّ ثالثاً أن أنطرق مباشرة إلى مسألة اللاجئين والمهاجرين، محاولاً قدر الإمكان ألا أخلق فجوة لا يمكن تجاوزها بين ضحايا وضع اقتصادي، وبين ضحايا الهيمنة الاجتماعية والثقافية.

أرجو في المقام الأخير أن أجيب عن السؤال التالي: ما السبيل إلى إعادة تقديم ثيمات الديمقراطية والحقوق الإنسانية الأساسية في البلدان التي لا تني تزداد عدداً، والتي بخروجها من الاستعمار، لم تتبنّ النموذج السياسي للبلدان المستعمرة، لكنها

تقوَّعت داخل صيغ استبدادية - بل شمولية - يُغذِّها الحقد تجاه المهيمن القديم وهيمته؟

## التدوُّت والفصل الاجتماعي

هل يمكننا الكلام على فاعلين جدد في حقبة الحدثاء الفائقة؟ يتزايد اليوم الشعور بالقلق الناشئ عن الخوف من الإقصاء. وهو شعور مُحقَّق، ذلك أن التهديد لا يني يتزايد مع ترهّل الجماعات والعلاقات "الطبيعية" تاركة الفرد معزولاً في مهبط عواصف اقتصادية ومناخية وسياسية لا يسعه التنبؤ بها أو تجنبها. يترتب على هذه الهشاشة نوعٌ من الحركة، رغم أنها تُعاش كإقصاء أو حتى تصفية، لكنها غالباً ما تشكّل قاعدةً تسمح بتسهيل العلاقات والتبادلات والتعاون والتضامن. صحيح أن السوسيولوجيين الإيطاليين المعاصرين نوّهوا بأهمية علاقات التضامن الأسرية والتنظيمات الدينية التي لا تزال واضحة جداً في المدن الكبرى لبلدهم، لكننا نعلم أيضاً أن الدولة تلعب الدور الرئيسي في المجتمعات الصناعية، بما فيها إيطاليا، فتقرن الإرادة السياسية لإعادة التوزيع بالاعتراف بحقوق العمال، وكذلك بالأفراد أنفسهم، الحريصين على أن تكون العلاقات مشخصة جداً. غير أن هذه العلاقات تُفضي أحياناً إلى علاقات "رعاية متحكّمة" (patronage) كنا قد عهدناها في السابق، وتجمع في بعض الأحيان بين شخص بالغ وطفل في علاقة واحدة، أو بين أشخاص يتكفّل أحدهم حياة الآخرين من الناحية الاقتصادية وكذلك من الناحية الانفعالية، أي أنها علاقات قد تنقلب بسهولة إلى استغلال، جنسيّ ضمناً، وتمثّل أمانة على الحفاظ على الأنماط القديمة للعلاقات الاجتماعية المشخصنة جداً واللامساواتية جداً في آن.

وأنا إذ أتطرق إلى هذه الأنماط من العلاقات الاجتماعية التي أصبحت هامشية، ذلك للوقاية من نزعة تطويرية مبالغتها قد توحي أنه لا يوجد في حضارة من الحضارات سوى نمط وحيد من العلاقات الاجتماعية أو الفردية، ومن الفعاليات الاقتصادية أو حتى من تمثيلات الذات عن ذاتها، ومن المعتقدات والمعارف. إنه بقدر ما يجب إيلاء أهمية بالغة للتجارب القرية ما أمكن من المحسوس الشخصي أو الجماعي،

يجب بالتوازي الحذر من التركيبات الأيديولوجية التي يتلاعب بها دائماً، إلى هذا الحد أو ذاك، المسؤولون الثقافيون أو الاجتماعيون أو السياسيون، والتي تفضي في نهاية المطاف إلى تركيبات مصطنعة قدّم عنها "علم نفس الشعوب" أمثلة مؤسفة. لذا إنّ علينا أن نغير انتباهاً خاصاً للمعانيات التي تلفتنا بغرابتها، أي لأنها تبدو مناقضة للسياق الذي نشأت فيه، فلا وجود لذاك المجتمع الذي يُنتج ميكانيكياً هذا النمط من التصرفات أو ذاك. وضد جميع الأحكام المسبقة، أو الفكرة القائلة إن لا وجود في حضارة واحدة سوى لنمط واحد من الشخصية، من المهم أن نُبرز القوى التي تصمد أمام الضوابط المهيمنة وتُبدي رغبة في التفرد.

من جهة أخرى، أودّ أن أقرن قدر الإمكان ثيمة التفرد بثيمة التدوّت. ذلك أننا سنعثر، لا ريب، على الذات الإنسانية في التجربة الفردية كما في المؤسسات أو في صورة ابتكاريتنا الخاصة على الصعيد المجتمعي. في الواقع غالباً ما يبدأ الدرب نحو التدوّت بعودة الذات إلى ذاتها (retournement vers soi-même)، وهي العودة التي تنشأ عنها الذات (sujet). لا يعني ذلك الرجوع إلى الصيغة التي قدمتها النزعة الفردية عن الرفاه والاختلاف، التي دائماً ما تسمح بلعب لعبة مزدوجة، إذ تدافع عن فكرة أو حتى عن جماعة وتعطي في الوقت نفسه إحساساً بأنها تسعى إلى عزل آليات وأشكال التدوّت، فالحال أن هذا الانقلاب قد يطرأ على جميع أنماط التجربة.

نرصد في بعض الدول الأوروبية تزايداً مطّرداً لعدد الأشخاص الذين يعيشون بمفردهم أو في علاقة اقتران لكن دون أي صيغة قانونية فضلاً عن أنّ أعداد الولادات الواقعة خارج أيّ إطار مؤسسي للحياة الزوجية أو الأسرية تتجاوز في السويد أو فرنسا مثلاً أعداد تلك الواقعة ضمنه، إذ تناقصت، من ناحية أخرى، القدرة الوقائية لهذه الأطر المؤسسية إلى حد كبير نتيجة لانحيار العائلة والنمو القوي للأسر ذات العائل الوحيد التي، كما نعلم، غالباً ما تكون مؤلفة من امرأة وأطفالها (الذين قد يكون لهم آباء مختلفون). وقد حلت محلّ الأحكام المسبقة الشديدة والسلبية التي تطل هؤلاء النساء الوحيدات، واللواتي سرعان ما يتّهمن بالانغماس في الدعارة أو الجريمة، رؤى تأخذ بالاعتبار أكثر الجهود التي يبذلنها لتوفير شروط معيشة وتربية لأطفالهن من شأنها احترام فرصهم في الحياة.

في ما يخصّ المستبعدين، يجب أن يقترن السعي إلى إدماجهم بالحفاظ على انتماءاتهم الثقافية وكذلك مشروعاتهم الشخصية.

لقد حلّت اليوم "السياسات المدنية" محلّ الأفعال التي كانت توجّه في السابق نحو التضامن مع العمّال، واتّخذت كوجهة لها هؤلاء الرجال والنساء الذين يعيشون المعاناة. أثّرت هذه السياسات في بعض البلدان، الاشتراكية الديمقراطية في معظمها، بما في ذلك في ما يخصّ تقديم المعونة إلى المعمرين المعالين وذوي الاحتياجات الخاصة. لكن الحصيلة النهائية لهذه السياسات المدنية ما زالت في معظمها مخيبة أو حتى سلبية، وتشهد على ذلك التقارير الوطنية الكثيرة أو الدولية ذات الصلة. غير أن الوضع "السيئ"، بل غير المقبول، هو الذي يُمارس على الشباب في بلدان تقول عن نفسها مع ذلك إنها منهمكة في التحديث وإدماج سكانها. فهم الذين، كما نعلم، يعانون من معدل البطالة الأكثر ارتفاعاً. والنتيجة أنهم الأكثر تضرراً في سيرورة التدوّن الخاصة بهم.

إنما يشهد ذلك كله على ما بتنا نعرفه مع بداية بناء مجتمعات الحدّاءة الفائقة، من فترة موسومة بقلّة التكيّف لسياساتنا الاجتماعية مع الأوضاع الفعلية للسكان، ومع احتياجات الفاعلين ومطالبهم بوجه خاص، ما يعني أننا نعيش أزمة ثقافية واجتماعية جسيمة.

## الحدّاءة والجنسانية

كثيرون من بين معاصرنا هم أولئك الذين والواتي ما عادت ترضيهم مجرد نسوية تقتصر على المطالبة بحقوق متساوية (اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية) بين الرجال والنساء، أو تُحدّ بالسعي إلى إلغاء "السقف الزجاجي" الذي يفرض على النساء أجراً وتطوراً وظيفياً أدنى قدرأ مما للرجال.

فالواقع الفعليّ مختلف جداً في الحقيقة. إذ كلما كان انخراط الرجال في الفعالية الانتاجية والتحويلية للمجتمعات أكبر، تعززت النظرة إلى النساء بصفتهم الممثلات عمّا يمكن أن ندعوه الحياة "الطبيعية"، التي تُشكّل الجنسانية العنصر الأكثر تحديداً

لها. في المقلب الآخر، يلاحظ عدد لا بأس به من النساء أن هذه المساواة التي كثر الكلام عليها غير موجودة، فضلاً عن أنها أفسحت المجال لنشوء علاقات عنف تتجاوز علاقات الهيمنة، خاصة في المجتمعات التي يؤسّس نموذجها على السيطرة على الطبيعة والموارد، ومن ثمّ أيضاً، على النباتات والحيوانات، وجميع الفئات البشرية التي تُحدّد، بطريقة معلنة أو خافية، كموارد طبيعية يجب أن تكون قابلة للاستعمال من هذه البشرية التي يتماهى جانبها الابتكاري بطريقة تلقائية مع العالم الذكوري.

هكذا، تظهر المطالب النسوية الأولية، أي تلك التي ترمو إلى المساواة في الفرص والأوضاع، بعيدة كل البعد من أن تكون كافية وتبدو متأخرة قياساً بالعنف الذي ترزح تحته النساء إلى الحدّ الذي تستحيل معه مقارنة هذه المسائل بمفردات مجردة، مثل المفردات التي تُحيل على الروابط بين الطبيعة والثقافة. لكن علينا أن نعي أنّ تبني منظور التدوّت يعني في المقام الأول التوضع التلقائي خارج مستوى البحث عن مساواة وهمية إلى حدّ كبير، والتساؤل حول إمكان تحويل التصرّو العام الذي نحمله عن العلاقات بين الطبيعة والثقافة، كي نخلص منه إلى استباعات إيجابية في خصوص تقويم دور المرأة. إن اختيار نقطة الانطلاق هذه من أكثر الخيارات كلاسيكية، إذ كنا قد رأينا في جميع حقول الفكر والفعل الاجتماعي تقريباً مواجهة بين تصوّرين للإصلاحات التي يتعيّن البدء بها. يرمو الهدف الأول إلى إزالة صور اللامساواة ما أمكن، ومن ثمّ إزالة الخصوصيات. ويسعى التصرّو الثاني إلى تحويل ما يلوح أولاً على أنّه دونية إلى تفوق وقوة تعويضية. لقد غدّى النهج الثاني الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر انطلاقةً من تأمل هيغل حول جدلية السيّد والعبد. يقودني هذا النهج إلى طرح السؤال التالي: ما السبيل إلى تعبئة الجانب "الطبيعي" من الحياة الأنثوية التي تطرّقت إليها بقوة أنطوانيت فوك Antoinette Fouque في كتابها *Gravidanza* [الحمل] بغية تأسيس ما أدعوه "تفوّق النساء"؟ هل بالاعتراف بقدرتهنّ التي تتفوق على قدرة الرجال على الجمع بين أنماط حياة عدّة، والتأليف بين أنماط وجود شتى؟ لا ينبغي لأحد أن يقف في وجه هذا التحوّل، الذي من المفترض أن يستعيز عن الدونية الحالية للمرأة، المرتبطة بدورها في التكاثر و"الرعاية"، بتأكيد قدرتها المتفوّقة على



التذوّت، وهي قدرة تليبي على التمام احتياجات مجتمع التواصل، بينما كان النموذج الذكوري المهيمن يلبى احتياجات المجتمع الصناعي على نحو أفضل.

لكن ثمة صعاب كثيرة على درب هذا الاعتراف. ذلك أن الخوف يملكنا، كلما تقدمنا أكثر في هذا الدرب، من أن ندمّر كل ما كنا ندافع عنه، وأن نجد أنفسنا أمام نوع من "تطبيع" الحياة الاجتماعية. ما السبيل إلى تجاوز العقبات دونما الرجوع إلى النسوية القديمة التي اقتضت على المطالبة بالحقوق دون أن تتساءل حول طبيعة العقبات التي ينبغي تذليلها للوصول إلى هذه المساواة؟

يجب أولاً أن نضع في الحسبان أن التقنيات والحسابات ليست ما يُنتج التذوّت. فالتذوّت سيرورة تأكيد الإنسان نفسه كذات ووعي، سيرورة تجعلنا قادرين على تحويل أنفسنا وبيئتنا على نحو أعمق بكثير مما كان في المجتمعات السابقة، ولا سيما في المجتمع الصناعي. إن هذا التصور عن التذوّت أكثر أنثوية منه ذكورية، لأنه ينسجم أفضل مع مجتمع الاتصالات ويستطيع أن يولّد الثقل الموازي للسلطات الشاملة.

ليست الصورة التي قدّمها حول مراحل الحدثاء هي صورة الانتقال من تصور عن الابتكار بوصفه صنيعة مبدأ يعلو العالم الإنساني إلى تصور ندعوه تلقائياً بالتصور الإنساني، أي أنه يرى في الإنسان مبدأ الابتكار ويوسع بذلك تصوره عن الابتكارية الإنسانية التي كانت تقتصر في البدء على الروح، ثم على المجال القانوني والسياسي المنظم والمبتكر للقوانين والقيود، قبل أن يتوسع أكثر ويشمل المستوى الفردي والمجتمعي ويتحوّل إلى طاقة وقوة للعمل، كما للعلم والوعي؟ لماذا قد نتوقف هنا ونمتنع عن المضي خطوة أخرى إلى الأمام، ونُدخل في الابتكارية الإنسانية الوعي بالآخر - كما بالأنا - بوصفه ذاتاً؟ ونحن لا نقتصر بالتذوّت على إعادة إدراج الأحاسيس والعلاقات والاعتراف بالآخر، بل يمكننا المضي إلى أبعد من ذلك فنؤكّد أنّ النساء مدعوّات أن يكنّ فاعلات بأشدّ من الرجال في سبيل إنجاح هذه الخطوة، ذلك أن الرجل تماهى طويلاً مع القوة والطاقة والعمل ومع الهيمنة خصوصاً، واختزل المرأة إلى موجود تابع وسلبى وفي الوقت نفسه منع عن نفسه التعبير عن أحاسيسه الخاصة. كيف حدث ودامت هذه الرؤية "البداية" والقمعية في آن، وحرّم الرجل نفسه جزءاً من انفعالاته وتمثيلات التي لا بدّ منها لابتكاره؟ لقد حكم الرجال على



أنفسهم، إذ تماهوا مع عالم التقنية والهيمنة، بالاعتراف الدامع بالدور الابتكاري الثقافي للنساء.

لا يختلف هذا النهج عن ذاك الذي اتبعته بنفسه عندما ميّزت لدى الحكّام والمحكومين - وإن كنت أنطلق حينذاك من منظور اجتماعي وسياسي - ملمّحين لفعلهم الاجتماعي متعارضين أكثر مما هما متكاملين. لا شك أن في مقدور الحكّام والمحكومين ابتكار حركات اجتماعية وأن يصبحوا فاعلين اجتماعيين، لكن تصرفاتهم إزاء بعضهم بعضاً تحكمها الصراعية. هكذا، يعارض المحكومين سلطة الحكّام بقوتهم الاحتجاجية، والحكّام يعارضون قدرتهم على التجديد بالتصرفات المفرطة في الدفاعية التي تصدر عن المحرومين. وغالباً ما يتخلى الطرفان عن دورهما كمبتكرين، ويقتصر هدفهما على السعي وراء المصالح وتلبية الرغبات الخصوصية التي تتعارض مع الابتكارية والتدوّت الإنسانيين، فيفسحان المجال أمام هيمنة المصالح والرغبات الكامنة فيهم على حساب كونية الحقوق التي تُمثّل القوة المبتكرة للتدوّت. أرى أنه من الممكن أن يُترجم هذا التفكير بمفردات تنسجم مع الفكرة التي لدينا عن "تحرر المرأة"، والتي لا تُختزل إلى المساواة في الفرص بل تُترجم إلى بناء للنفس كذات إنسانية على نحو "تام ومباشر".

كلما تقدّمنا أكثر في تصورنا عن ابتكاريتنا وتأكيدنا أنفسنا كذوات إنسانية، نميل أكثر، كما يشهد على ذلك تاريخنا، إلى تمكين أنفسنا على نحو تام ومباشر كذوات. ليس في وسع الرجال أو النساء الوصول إلى التحقيق التام لتدوّتهم ما لم يقضوا على الهيمنة الذكورية وينخرطوا في طريق التدوّت الذاتي. وما لم يعترف أنهم جميعاً، رجالاً ونساءً، لا يمكنهم العيش كذوات إلا ببلوغ المعادل لما حققه في ما مضى المواطنون والعمال، عبر التحرر.

موجز القول: إن الميل الرئيسي إلى الحداثة هو الاعتراف بالاعتماد المتبادل لجميع مستويات السلوكات الإنسانية. وكما أن الاقتصاديين كانوا محقّين بالثمام في ربطهم المصلحة بالربح، أي النفعية بالترشيد العقلاني وابتكار المعارف، علينا أن نعرب عن إرادتنا في التدوّت عبر مجمل تصرفاتنا، من الرغبة حتى الوعي (التام والمباشر) بكياننا كذوات إنسانية. لكن علينا في الوقت نفسه أن نحصر على ألا ننساق وراء اختزال

للتدوّت إلى مجرد رفاه مقرون بتكامل اجتماعي جيد. فالأمر لا يتعلق لا بتبني تصور أفلاطوني عن الحبّ ولا بمجرد "الإحساس بالسعادة" والأمان. إن حركات تحرر المرأة لا يسعها قبول أن يكون على النساء الاختيار بين مستقبل يكون فيه الرجال من دون فالوس، واستراحة المحارب. لكنهنّ لن يتمكن أيضاً من الحفاظ على موقعهنّ في مجتمع الحدائنة الفائقة إلا بالمساهمة في تحويل التصور العام الذي لدينا عن الحدائنة، عبر الاستعاضة عن هيمنة العقل والطاقة الذكوريين على الانفعالية والرغبة الأنثوية بإعادة بناء الإنسان الكامل، الإنسان الكامل الذي سيكون في مقدورهنّ ابتكاره من جديد باسم تحررهنّ الخاص، والذي سيراعي تعددية بناءات الشخصية، لاغياً بذلك جميع علاقات الهيمنة.

إن الاعتراف بأن الجنسية هي المكان بامتياز لالتقاء الطبيعة بالثقافة، ولالتقاء الرغبة والإحساس والعاطفة باكتشاف الذات لذاتها، يقودنا إلى طرح السؤال التالي: هل للالتقاء الرغبات والأحاسيس والتدوّت طبيعة واحدة لدى الرجال والنساء، أم أن المجتمع على العكس يفرض على النساء التمثيلات التي لدى الرجال عن الجنسية الأنثوية؟ تُختزل المرأة تقليدياً إلى دورها الاجتماعي في التكاثر البيولوجي وتربية صغار الأطفال، في حين أنني أبتنى هنا موقفاً مفاده أن مجمل الشخصية في حضارة الحدائنة الفائقة هو الذي يجب أن يسمح بإنعاش جميع ملامح الحياة الإنسانية عبر سيرورة تدوّت تشكّل، في جزء كبير منها، داخل علاقة التدوّت المتبادل.

وعليه، على الفكر الاجتماعي أن يضع نصب أعينه هدفاً رئيسياً يتمثل في تقويض تبعية النساء/ الطبيعة للرجال/ الثقافة، وكذلك تبعية الأحاسيس للعقل، تبعاً لمصطلح أنطونيو داماسيو. على النسوية اليوم، بعد أن صار في مقدورها أخيراً تنظيم حملات رأي عام قوية ضد العنف الذكوري، أن تستعجل في تخطي هذه الأهداف ذات الصبغة الدفاعية المبالغ فيها، وأن تقبل الاعتراف بأن الرغبة الأنثوية لا يجب أن تنفصل عن تأكيد المكانة المهيمنة للمرأة في سيرورة التدوّت. في جميع الأحوال، ما ينبغي تجنبه مهما كان الثمن هو التمهيد لحال جديدة لانغلاق المرأة بالخضوع إلى الرغبة الذكورية بذريعة تعزيز حرية الرغبة الأنثوية في التعبير.

## استقبال اللاجئين والدفاع عن الأقاليم

ينبغي اعتماد نهج مشابه إن أردنا أن نغير أهمية ضرورية ومركزية لمسألة غالباً ما ندّعي التعامل معها اليوم بالعمل الإنساني. وأنا إذ أعير ثيمة استقبال اللاجئين هذه الأهمية القصوى على المستويين النظري والسياسي في آن، ذلك لأن الصراع الاجتماعي في مجتمع الحداثة الفائقة، كما سبق وأكدت، يُعارض بين كونية الحقوق الإنسانية والدفاع عن الجماعات والهويات الخصوصية.

علينا بدلاً من أن ندع أقاليم كاملة تفكّ ارتباطها بالدولة الوطنية أن نشجعها على تنفيذ سياسات تضمن تطوير فعاليات جديدة، والاضطلاع بمسؤوليات جديدة، في سياق ما يُعرف باسم "استقبال" المهاجرين واللاجئين، لمقاومة التهميش والتصحّر ضمن إطار صراع عام ضد أنماط اللامساواة المتزايدة بين الأقاليم، وهي ظاهرة أكثر بروزاً من تلك التي تصيب الطبقات الاجتماعية. لا يدّ من إنشاء مشروعات ضخمة، مثل مشروع سلطة وادي تينيسي الذي قام به الرئيس روزفلت، أو المشروع الذي بدأ العمل به في لورين بدعم من الاتحاد الأوروبي.

إن الدور المهيمن للاتصالات في مجتمع الحداثة الفائقة من شأنه أن يفضي إلى سلطات شاملة قد تتمثّل في سلطات الأسواق المالية، كما في سلطات أنظمة الحكم الديكتاتورية، أو في الحركات الاجتماعية الجماعية المناهضة، والهدامة للحقوق الإنسانية الكونية. لذا علينا أن ندرك بوضوح وسرعة أن أنماط الهيمنة الجديدة هذه تحتل اليوم مكانة بارزة كالتي احتلتها الطبقات الاجتماعية المؤسسة على الرأسمال الإنتاجي في المجتمعات الصناعية أو الرأسمال المالي والمردود في المجتمعات التجارية مع مطلع الأزمنة الحديثة.

نشهد في جميع أصقاع العالم تحالفاً أو اندماجاً ما بين الأنظمة الاستبدادية والجماعية الهوياتية المتخومة بكره الآخر. ينبغي الدفاع عن الحقوق الإنسانية الكونية ضد هيمنة الهويات والمنظومات المركزية هذه. لكن ينبغي أيضاً أن يجري هذا الدفاع ضمن إطار الدفاع عن الأقاليم المهددة بدورها في قدرتها على الابتكارية، ومن ثمّ على الفعل، من جانب عولمة وليبرالية تضع نصب أعينها إلغاء جميع الحواجز بما في ذلك الحواجز الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تقف في

وجه البحث عن أقصى ربح ممكن.

علينا ألا نخذع، في العالم الغربي خصوصاً، من أولئك الذين يزعمون أن المشكلة التي تواجهنا لا تتطلب من جانبنا إلا شيئاً من الكرم والتضامن. إن هذه الدعوة إلى الإرادة الطيبة خطيرة، إذ إن ما يوضع على المحك في الواقع، بفعل هذا التعبير عن كره الأجانب في خدمة سلطة احتكارات جديدة، إنما هو حريتنا الخاصة واحترام كرامتنا. لنبدأ أولاً الاعتراف بالضرورة الملحة للحؤول دون الكوارث البيئية، ولا سيما أنها تفرض عمليات نزوح جماعية للسكان وتقلبات في النشاط الاقتصادي لا تقل حجماً عنها.

علينا خصوصاً أن نعي وعياً تاماً أن شطراً كبيراً من البشرية يجد نفسه مهدداً بواقع موقعه الجغرافي والمناخي. ومن لا يريد أن يأخذ في الحسبان إلا وضع اللاجئين ويرفض أن يدرج معهم المهاجرين الذين ينزحون لأسباب اقتصادية (مقرونة غالباً بعوامل سياسية) إنما يختبئ خلف إصبعه الصغير ويؤدي بنا إلى الخطأ. نشهد منذ نصف قرن كيف تفرغ أميركا اللاتينية الريفية من سكانها، بما في ذلك المدن الصغرى والمتوسطة، في حين يتضخم مركز ساو باولو السكاني والدولة التي تحمل الاسم نفسه بوتيرة جارفة. ولا أحد يستطيع فضلاً عن ذلك تجاهل واقع أن مكسيكو تضم أكثر من عشرين مليون نسمة، في حين أن ملايين المكسيكيين وأهل أميركا الوسطى (الذين فاق عددهم الآن عدد الأميركيين الأفارقة في الولايات المتحدة) يتجهون نحو الولايات المتحدة و"المدن العالمية" الكبرى القريبة من الحدود المكسيكية.

لا يقتصر وجود الأخطار الكبرى على القارات البعيدة عنا، بل هي تقف أيضاً على عتبة بابنا، ومنها ما دخل بالفعل إلى أقاليمنا. لذلك، لا ينبغي التفكير في الدفاع عن الأقاليم من منظور المواطنة، كما في القرن الثامن عشر، أو من منظور الطبقات الاجتماعية، كما في القرنين التاسع عشر والعشرين، بل بوصفها تشارك في الدعوة إلى الحياة وفي المساهمة في بناء عالم في حركة دائمة وبوصفها بمكانة فاعلين اجتماعيين قادرين على اتخاذ القرارات.

ونحن إن نجحنا في هذه العملية التحويلية العميقة لتأويلنا للمشكلة التي يريد البعض اختزالها إلى "استقبال المهاجرين"، فسنعني وعياً تاماً أن مستقبلنا جميعاً هو الذي

على المحك. لنكفّ أيضاً عن كيل الاتهامات للدول أو حتى للتعامل البوليسي الفظّ. فالحقيقة، في أوروبا والولايات المتحدة خصوصاً (ذلك أن كندا تصدّت بحيوية أكبر للاتجاهات الأكثر خطورة)، هي أن فئات الشعب العمالية في غالبية الأوقات، أي تلك التي عانت الضرر الأكبر من نهاية التصنيع بفعل العولمة الاقتصادية، هي التي تمرد ضد اللاجئين والمهاجرين، وأنّ ما أدى إلى اندلاع النزعات الشعبية الكارهة للأجانب التي قلبت الحياة السياسية للبلدان الصناعية الكبرى، مثل الولايات المتحدة والمملكة المتحدة وفرنسا، إنما هو البطالة الطويلة الأجل، خاصة لدى الشباب. إن انحسار قوى المقاومة العمالية، السياسية والنقابية، لا يمكن أن يعود بالفائدة إلا على القوى الاقتصادية والمالية المهيمنة، التي تقبل تلقائياً دفع فاتورة نهاية التصنيع الوطني بيد لكي تسيطر بالأخرى على أرباح العولمة العالمية.

الأهم من ذلك أيضاً: علينا أن نقنع أنفسنا بأن الردّ الوحيد الناجع على غلبة السلطات الشاملة التي تبقى مصدر تهديد هو الابتكار والتنشيط والدعم الفوري للحركات الاجتماعية الجديدة والقوى السياسية الجديدة التي ستكفل على المستوى السياسي العام بموجبات فعل الحركات الجديدة ذات الصلة.

في جميع الأحوال من الضروري ألا يحدث فصل بين مسألة استقبال اللاجئين والمهاجرين، التي تمثّل إحدى الملامح الرئيسية للمشكلة، والتكفّل بـ"الضحايا" الآخرين لتحولات وآثار الهيمنة القائمة، وعلى رأسهم الشباب، كما سبق وذكرنا. لكن توسّع آفاقنا هذا غير كافٍ بحدّ ذاته، وتشهد على ذلك الإزالة الحالية للحركات الوطنية الشعبية، الأميركية اللاتينية، لمصلحة... عودة بالقوة إلى رأسمالية تدويلية (تمتد إلى الصين)، وتعمل في بعض البلدان، مثل تشيلي، بوسائل مؤسسية بحث، لكنها تُغذّي أيضاً الفساد والمحسوبية، ولا سيما في البرازيل. لذلك علينا أن نُبرز كلما سنحت الفرصة الطابع العالمي للظواهر التي أتطرق إليها، وأن نُثبت أن الحركات الاجتماعية التي نشأت في المجتمع الصناعي لم يعد لها مستقبل، وأنها من ناحية أخرى اختفت عملياً، بالطريقة نفسها التي استنفدت فيها مع مطلع القرن التاسع عشر الحركات الجمهورية والمواطنة التي نشأت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بما في ذلك أفكار "الثورة الفرنسية"، تاركة المجال للملكيات الاستبدادية ولجمهوريات



باتت المحامي المخلص للاستعمار واللامساواة الاجتماعية أو للقوميين الصالحين. وفق هذا المنظور، تقع على جميع من يُحلل المجتمعات الحداثية مهمة رئيسية تلخص في المساعدة على إدراك حجم وعالمية وإحاح المشكلات التي تكتسح العالم في أعقاب عمليات إعادة البناء الوطنية والأوروبية والنصر المظفر للولايات المتحدة، إذ انخرطت الولايات المتحدة وأوروبا في سياسة من شأنها أن تزيد أنماط اللامساواة الداخلية وهي تبذل في الوقت نفسه جهوداً عبثية لإعادة توطيد هيمنتها العالمية.

ثمة وازع قلق آخر إلى جانب الأخير. فكما أن نابليون الثالث وصل إلى السلطة في فرنسا بدعم جماعي من العالم الفلاحي والريفي، تستند اليوم النزعات الشعبوية الكارهة للأجانب على الفئات العمالية والشعبية للمناطق المتأزمة والمتراجعة، وتقدم إلى أسيااد الاقتصاد العالمي الجدد دعماً ثميناً لصراعاتهم مع الأحزاب والنقابات التي فقدت جزءاً كبيراً من قدرتها على النهوض بالدفاع عن الطبقات المهيمين عليها الناشئة من المجتمع الصناعي. إن كلاً من وحدة المصلحة العامة بين الاحتكارات الجديدة والنزعات الشعبوية الكارهة للأجانب، والعجز القاطع للفورات الثورية التي تتجه نحو الماضي وتدير ظهرها للمستقبل، من شأنه أن يُسفر عن وضع عالمي تعاني فيه قوى الدخول الفاعل، أي التحديثي والصراعي معاً، من وهن كبير. ذلك أنه لا أفق لرؤية انخفاض معدلات البطالة من دون إعادة التصنيع والمشاركة في الاقتصاد العالمي.

## كيف يمكن للديموقراطية أن تلج أنظمة الحكم الاستبدادية؟

هذا السؤال أحد أهم وأكبر الأسئلة التي علينا تفحصها مع مطلع القرن الحادي والعشرين، إذ فاق عدد أنظمة الحكم الاستبدادية والشمولية ما كان عليه مع نهاية القرن السابق. لا شك أن كثيراً من الشهود، خاصة من مراقبي التحديث الهائل للصين، يعلقون آمالهم على رفع مستوى الكفاءات والحاجة إلى الحرية والاستهلاك في بلدان تخرج من الفقر وكانت بيئة موالية لسيطرة قوية للدولة على جميع السكان. لكن من الواضح أن القادة الشيوعيين الجدد حسموا أمرهم وقرروا معارضة مثل هذه



التطورات. هكذا، قرر القائد الأعلى شي جين بينغ، في ٢٠١٧-٢٠١٨، أن يكون الهدف الرئيسي لسلطته العليا، التي مُدّدت مدتها الممكنة وأصبحت بلا حدود تقريباً، أن يُعزّز سلطة "الحزب الشيوعي" على الدولة، الحزب الذي يسيطر مسبقاً على جميع مفاصل المجتمع الصيني منذ ١٩٤٩.

من ناحية أخرى، يبدو أن في طبيعة أنظمة الحكم الشمولية هذه أن تقصي أي احتمالية تراها لتطور شبه آلي قد يرافق التنمية الاقتصادية ومن شأنه أن يرفع مستوى وتنوع تطلعات السكان ويقود الطبقة الوسطى الآخذة في التشكّل إلى زيادة مطالبها في الاستقلالية فضلاً عن الحقوق. مع ذلك إنّ من المحتمل أن يؤدي التطور "الطبيعي" للاقتصاد إلى زيادة التوترات الداخلية.

مجمل القول: إن جميع المحاولات المتكررة الهادفة إلى الحمل على احترام الحقوق الإنسانية الأساسية، أو الدفاع عن الأفكار أو البرامج المتناقضة تناقضاً صريحاً مع العقيدة التي يتبناها هذا الحزب الواحد أو ذاك، لا تملك في الحالة الراهنة لأنظمة الحكم ذات الصلة أي فرصة للنجاح.

لكننا نستطيع أن نضع مقابل هذه الخلاصة السلبية القدرة التي برهنتها بعض البلدان، وخاصة من أميركا اللاتينية أو أفريقيا، على الولوج إلى المنظومة الإدارية للاقتصاد العالمي الذي تهيمن عليه الصين والولايات المتحدة. وهي نقطة بالغة الأهمية، لأنها تعني أن تسيير الاقتصاد العالمي لا ينحصر ضمن مجموعة واحدة، فهو أيضاً ثمرة تسويات بين أنظمة الحكم الديمقراطيّة، وأنظمة حكم شمولية، وأخرى قومية واستبدادية. على هذا المنوال إن اتساع نطاق هيمنة الصين في الشرق الأقصى على حساب اليابان سيتوقف على القدرة التفاوضية للصين وعزم الولايات المتحدة على الانخراط في الدفاع عن بلدان معينة. وقد أثبت التاريخ الطويل أن الولايات المتحدة لم تكن مستعدة لمنح حماية غير محدودة لجمهورية تايوان (التي ترفض الصين الشيوعية الاعتراف بها، ولذلك ليس هناك اعتراف دولي بوجودها) رغم الاعتراف التام ومن الجميع بالقوة الاقتصادية والعلمية للجزيرة. لذا نعلّق أهمية قصوى على الاعتراف بوجود هيئات تنظيمية دولية مثل مجموعة العشرين، التي تخفف في الواقع من خطر نشوب صراعات كبرى بين مكوّنَي المحور الذي يهيمن على الاقتصاد

والساسة الدوليين، والذي تشكله كل من الولايات المتحدة والصين الشيوعية، الأمر الذي يعني في الوقت نفسه أن السلطة الصينية ستعول صراحة على الصين الشيوعية في سيطرتها المطلقة على سكانها، ويعني أيضاً أن الصين الشيوعية ستفقد قدرتها شيئاً فشيئاً على بناء نفسها كقلعة لا يكون للقوى الأخرى - خاصة الولايات المتحدة واليابان وكوريا - أي تأثير في مواجهتها. تبدو هذه النتيجة البراغمية على توافق مع ما سيكون على السلطة الصينية، الواقعية والمعدة جيداً، أن تقبله أو أن ترفضه، مهما يكن الثمن الواجب دفعه مقابل ذلك على مستوى الرأي.

أيّا يكن إن "قوى كبيرة" جديدة ستظهر في العقود اللاحقة. قطعت الهند والبرازيل شوطاً لا بأس به في هذا الدرب. وآن الأوان كي تدخل أوروبا بكامل ثقلها في هذه اللعبة.

لا شك أن التدوّت لا يُفضي إلى تقسيمات منيعة لكنه حقق بالفعل انتصارات على شمولية الأمس. إذا، لم لا يُحقق الانتصار نفسه على السلطات الشاملة اليوم وغداً؟ إن انتصار الشر ليس مؤكداً. ويقع على عاتقنا وحدنا أن يكون لكلمتنا آذان صاغية. إذا، لنمتلك زمام الكلام من جديد!

## الجزء الثالث

من المجتمع الصناعي إلى مجتمع الحداثة الفائقة



## الفصل الأول

# سيرورات التحديث والثورات

### الحداثة والتحديث

اختصّ الجزء الأول من هذا الكتاب بتحليل عام للمجتمعات الحداثيّة، والجزء الثاني بدراسة مجتمع الحداثة الفائقة قيد التشكل، وعلى الجزء الثالث أن يختصّ الآن بالانتقال من المجتمع الصناعي إلى مجتمع الحداثة الفائقة.

لا بدّ بدايةً من ملاحظة أن القرون الأخيرة تميّزت تميزاً صارخاً بالهيمنة التي مارسها الدول الغربية الأكثر تقدماً على بقية العالم، إلى حدّ نرى معه ضرورة التمييز بين ثلاثة أصناف للتحديث: التحديث الداخلي المنشأ أولاً على يد فاعلي المجتمع المدروس وبالاغتماد على موارده خاصة عندما يكون مهيمناً، التحديث التابع ثانياً الذي تفرضه قوة أجنبية، والتحديث الخارجي المنشأ أخيراً، وهو الذي يأتي نتيجة الآثار التي يتسبب فيها مجتمع من المجتمعات في سيرورة تحديث مجتمع آخر، إذ يمارس عليه نفوذاً قوياً وإن كان لا يهيمن عليه اقتصادياً أو سياسياً.

خير مثال على التحديث الداخلي المنشأ البلدان الأوروبية الكبرى، لكن أيضاً اليابان التي ظلّت موصدة لزمّن طويل أمام أي اختراق اقتصادي غربي. في المقابل، كان حضور ثيمة التبعية قوياً جداً ومحلّ نقاش محتدم في أميركا اللاتينية، لكنّ هذه الفكرة تنطبق أيضاً وأكثر على الجزء الأكبر من أفريقيا. لا بدّ أن نذكر أيضاً أن بعض

البلدان، مثل أفغانستان، انقسمت إلى منطقتين، الشمال تحت الهيمنة الروسية والجنوب تحت الهيمنة الإنكليزية. لكن هناك من البلدان، بما في ذلك بعض الأجزاء من الكومنولث البريطاني، من تمتع دائماً بحكم ذاتي فعلي وأقام علاقات متعددة مع الشركاء الاقتصاديين. تلك اليوم حالة البلدين الأكثر اكتظاظاً بالسكان في العالم: الصين والهند.

لا يقتصر هذا التصنيف للفئات الثلاث على البعد الاقتصادي. فكما أن الحداثة تُعرّف في آن بالمارسات وتأويلات الابتكارية الإنسانية انطلاقاً من هذه الممارسات (تأويلات دينية، وقانونية سياسية، وصناعية، وتواصلية، وتأويلات بمصطلح التدوّت)، تستلزم الحداثة الداخلية المنشأ وجود إرادة تحديث مستنيرة تتجلى خصوصاً في العزم على تطوير الفعاليات التي يُنظر إليها على أنها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بضرورة التحديث. اقترنت ولادة المجتمع الصناعي في نهاية القرن الثامن عشر في بريطانيا العظمى بسلسلة من الاكتشافات التقنية المهمة، وعلى رأسها المحرك البخاري، وكذلك بدايات العلوم الأساسية الحديثة. انصبّ تركيز فلاسفة الحق والسياسة سابقاً على هذه المرحلة، على التشديد على دور الدولة والنظام والسلام في تشجيع التجارة التي كانت النشاط الرئيسي حينذاك. كذلك شهدت ألمانيا والولايات المتحدة مع نهاية القرن التاسع عشر حتى الحرب العالمية الثانية تطوراً علمياً وتقنياً وضع ألمانيا منذ ١٩١٤ على مستوى واحد مع المملكة المتحدة. يأتي في هذا السياق كتاب إدموند فيليبس Edmund Phelps، الذي أود أن أضعه هنا بعنوانه الأصلي: *Mass Flourishing: How Grassroots Innovations Created Jobs* (Challenge Change 2013, trad. Fr., Odile Jacob, 2017)، [الازدهار الجماعي: كيف خلقت ابتكارات القواعد الشعبية الوظائف] ليبرز بطريقة مقنعة جداً اللقاء المبتكر بين التقانات الجديدة والعزيمة على التجديد، وهي عزيمة جمعت بين الرغبة في الثراء، والرغبة في اكتشاف الذات وتأكيدّها. أشعر من جهتي بالقرب الشديد من النهج المتبع في هذا الكتاب، الذي يُلحّ على تكامل العوامل الموضوعية والعوامل الذاتية في سيرورة التحديث وفي الحداثة نفسها.

لعلّ من الضروري أن نضيف إلى ما ورد في هذا الكتاب، ولا سيما في ما يتعلق بالمرحلة الحالية، أن التغيرات المتزايدة في الفعاليات تتطلب توسيع نطاق التفكير



المُعدّ لأصحاب المشاريع كي يشمل العاملين بأجر. يجب أن يكون في مقدور العاملين بأجر أيضاً أن يتكروا وينشئوا مشروعاتهم المهنية بالتأليف بين مصالح مهنتهم ومصلحتهم الشخصية والعائلية والوطنية، أي باستخدام جميع الإمكانيات التي يوفرها سوق العمل بدلاً من الاستمرار في الانغلاق داخل مستجمعات وظائف بالغة المحدودية، ما يستلزم بكل تأكيد توافر المعلومات كافية، ومعها أيضاً مساعدات على اتخاذ القرار، من شأنها أن تسمح لمن يمرون بأزمة بالبدء في طريق عودة محمودة عبر صياغة أفضل لقدراتهم الكامنة (capabilité)، وفق المصطلح المشهور لأمارتيا صن Amartya Sen. جميعنا نجعل جهلاً تاماً إمكانياتنا وميولنا، وكذلك الطاقات الكامنة التي يشتمل عليها ظرفنا. وهذا يصدق خاصة على توجيهنا منذ نعومة أظفارنا نحو نشاطات نرى أنها "عادية" أو أنها الوحيدة المتاحة وسطنا. لذا علينا أن نفتح على آفاق مختلفة. يقع على عاتق سوسيولوجيا الفاعلين، التي أحاول أن أهيب لها من جهتي، أن تستند في جزء كبير منها إلى الثقة التي قد يشعر بها الفاعلون المعنيون إزاء الإمكانيات المتاحة لأكثر عدد ممكن، التي تعتمد بالتأكيد على تكييف أفضل للتربية وللتكوين المهني - وعلى نحو أعم للمعلومات وللتواصل - مع الحالة الفردية لكل فرد.

## الثورة والحركات الاجتماعية والدفاع الوطني

لا تنتمي هذه الأفكار الثلاثة إلى قاموس واحد. الثورة تنتمي إلى القاموس السياسي، والحركة الاجتماعية تعبير لا ينتمي إلا إلى قاموس العلوم الاجتماعية، وقد ناضلت دائماً كي يحصل على معنى محدد ودقيق ولا يكون فضفاضاً، وبالتحديد بمعنى الكفاح الجماعي الشامل وعلى أعلى مستوى، وبمعنى التأويل الثقافي للممارسات الاقتصادية والاجتماعية. علينا بادئ ذي بدء ألا نجمع تحت مصطلح واحد توقف العاملين بأجر في منشأة ما عن العمل، ومشروع انقلابي يهدف إلى إسقاط نظام الحكم الرأسمالي برمته. الحركة الاجتماعية يقوم بها فاعل اجتماعي ضد فاعل آخر (و ضد المدافعين عنه)، في حين أن الثورة، في تعريفها الكلاسيكي، هي الاستيلاء بالعنف

على سلطة الدولة. تندرج الحركة الاجتماعية ضمن مجتمع بعينه، أو، إذا فضلنا تعريفاً أوسع نطاقاً، ضمن حضارة بعينها، في حين أن الثورة ترمو إلى تفويض هذا المجتمع بالاستيلاء على سلطة الدولة. من الشائع أن يختلط كلا الفعلين الجماعيين بعضهما ببعض، لكن ذلك يزيد ضرورة تمييزهما في التحليل.

لنأخذ مثال "الثورة الفرنسية". استولت الحركة الفلاحية في ربيع ١٧٨٩ على قلاع عدة لائتلاف الوثائق القانونية التي ترسخ حقوق الأسياد الإقطاعيين. وأدت هذه الحركة، في ليل ٤ آب/ أغسطس ١٧٨٩، إلى إلغاء هذه الحقوق. وفي تتابع هذه الحوادث، استولت القوى الشعبية في ١٤ تموز/ يوليو على سجن الباستيل الذي كان رمزاً للتعتسف الملكي. وسرعان ما قطع رأس حاكم السجن الذي رفض السماح للحشود بالدخول إليه. يُمثل الاستيلاء على الباستيل فعلاً ثورياً صرفاً، في حين أن سياسة "الجمعية التأسيسية" ستميز بمجموعة من التدابير السياسية والاجتماعية التي كانت تهدف إلى تحويل المجتمع، لكنها لم تضع إلغاء الحكم الملكي شرطاً مسبقاً لذلك. لم يُخلع الملك ويُقطع رأسه بالمقصلة في كانون الثاني/ يناير ١٧٩٣ وتتوطد السلطة الثورية المحض لكونه باريث التمردية إلا بعد اعتقال الملك الذين كان يسعى إلى الهرب، وبعد إعلان "أمراء" أوروبيين الحرب على فرنسا التي ارتكبت هذه "الجريمة"، والتهديدات الداخلية المتزايدة عقب هجمات السلطة السياسية الفرنسية على رجال الدين.

بدءاً من ١٠ آب/ أغسطس ١٧٩٢، ومجازر أيلول/ سبتمبر اللاحقة في العام نفسه، دخلت فرنسا في نظام حكم ثوري ما لبث أن تحول إلى "عهد الإرهاب" ودام حتى سقوط روبسبير في التاسع من تيرميدور العام الثاني.

أخط هذه الأسطر في بلد تُهيمن ثورته الكبيرة على تاريخه منذ قرنين، وأرى في ذلك مدعاةً لتحديد الدقيق لطبيعة الحوادث والأفعال التي طبعت بعمق قسماً كبيراً من العالم وتركت فيه أثراً مذهلاً لفترة طويلة.

إن "الثورة الفرنسية" هي بلا ريب ثورة سياسية في المقام الأول، لسبب أريد أن أقدمه في ما يلي بمساعدة أدواتي التحليلية الخاصة.

لقد هيمن نمو التجارة والتأويل القانوني السياسي للابتكارية الإنسانية على المرحلة

الممتدة من عصر النهضة حتى التصنيع الكبير. كانت هذه التأويلات ثمرة أتت بها شخصيات كبيرة في مجال الفكر، كما سبق وذكر، بدءاً بهوبز ولوك، ومونتيسكيو وروسو، وكذلك عظماء الفلسفة الألمانية، وعلى رأسهم كانط. كانت المملّكيات المطلقة، مثلها مثل الاستبداديات المستنيرة، أنظمة حكم سياسية لا أصنافاً مجتمعية، وما عمل نوربير إلياس في هذا السياق، الذي بات اليوم من الأعمال الكلاسيكية، إلا تأويل سياسي وليس اجتماعياً أو ثقافياً لسيرورة التحديث الاقتصادي. بصورة أدق: الأزمات المالية المملّكية هي التي دفعت لويس السادس عشر في فرنسا إلى إحضار نيكر Necker واستدعاء "مجلس الطبقات" الفرنسي، وهو جمعية تضمّ الممثلين عن الطبقات الثلاث.

وقد صدّق الفرنسيون على هذه القراءة السياسية التي تنظر إلى الثورة كمرادف في المقام الأول لسقوط المملّكية والنظام القديم، وعلى أنها أساس تماهي الفرنسيين مع الجمهورية، ولا سيما بعد الإمبراطورية الثانية. إن هذه الفكرة، في ميلها المعتدل كما في صورتها المتطرفة، هي فكرة سياسية بوضوح، في حين أن فكرة الديموقراطية أضحت فكرة اجتماعية الطابع، خاصة مع نشوء الحركة العمالية.

وقد أحرز فرانسوا فوريه انتصاراً فكرياً طويلاً الأمد عندما دافع عن تحليل سياسي للثورة ضد الأتباع الماركسيين لماثيز، المدافع الكبير عن تفسير اجتماعي للثورة. اقترن هذه التفسير الاجتماعي، الذي تلقى أساساً رصيناً جديداً مع دراسة جورج لوفيفر Georges Lefebvre حول الحركات الفلاحية سنة ١٧٨٩، بفكرة أعم حول مجيء البرجوازية مكان الأرستقراطية، أي البرجوازية كطبقة حاكمة، وهو تعبير ظلّ تأويله ملتبساً لفترة طويلة، رغم أن هذا الطرح استُبع بمقاربة ثقافية أكثر منها اقتصادية، وذلك بدراسة الصراع الطويل الأمد بين الكنيسة الكاثوليكية والسلطة السياسية منذ فيليب الرابع وصولاً إلى غاليكانية لويس الرابع عشر، ومن هذه الغاليكانية إلى الدستور المدني لرجال الدين وصولاً إلى انتفاضة أهالي فاندي المناهضة للثورة، التي كانت حرباً أهلية ودينية حقيقية توجّهت في بادئ الأمر ضد سياسة الثورة المعادية لرجال الدين والمناهضة للدين. إلى هاتين المقاربتين لـ "الثورة الفرنسية"، السياسية والاقتصادية الثقافية، يجب أن نضيف مقاربة ثالثة.

منذ هرب الملك إلى فارين (كانت الملكة ماري أنطوانيت من أصل نمساوي كما نعلم)، وبعد غزو فرنسا والحرب مع أوروبا الأمراء والهجرة المغادرة وإنشاء الحركات المناهضة للثورة على الأراضي الوطنية على وجه الخصوص، سيطر على الثورة وعي تملك فاعليها بتجسيد تصور جديد لحياة جديدة في ملامحها كافة، بما في ذلك الحياة الخصوصية. نفهم في هذا السياق الأهمية التي أولاها روبيسبير لعقيدة الكائن الأسمى، وكذلك نفهم الكتابات المتعددة والإعلانات التي تتضمن، على سبيل المثال، الكلمات الآتية:

وحدة

جمهورية غير قابلة للتقسيم

حرية

مساواة

أخوة

أو فالموت.

بعد تفكير ملي في مفرداته، نرى في هذا الصوغ صوغ "عهد الإرهاب"، ليس بوصفه تعبيراً عن العنف المتطرف، وإنما تأكيداً لاختلاف ذي طابع شبه ديني عما كان يُسمى النظام القديم. وهو تصور لا يزال حاضراً جداً ولا سيما لدى اليسار الفرنسي المتطرف، ويبدو لي أنه لا يزال حياً عبر حركة جان لوك ميلانشون، أي "فرنسا الأبية". تصوّر أتى نتيجة لقطيعة كليّة مع الأعداء الذين يجسّدون شراً كان من المقرر أن يختفي. ووعي جمع دانتون ومارا Marat وروبيسبير، مثلما عارض بينهم حتى الموت، بفعل ما يسمه من جذريّة قصوى.

إن هذا التذكير الموجز بالجوانب المختلفة لهذه الثورة - الذي يمكن أن يُطبّق بسهولة على ثورات أخرى - هو تذكير لا بد منه في رأيي إن أردنا أن نفهم لماذا أعتزّض على فكرة مفادها أننا إما أن نقبل هذه الثورة بأكملها وإما أن نرفضها جملة وتفصيلاً.

أرفض رفضاً قاطعاً هذا المزعم، ولا سيما أن منطق "عهد الإرهاب" لا ينفصل

عن الحرب الخارجية والتهديدات الداخلية بالحرب الأهلية، في حين أن عام ١٧٨٩ هو التعبير السياسي لعصر الأنوار وروح *L'Encyclopédie* التي أعطتها الحركة الفلاحية طابعها الجذري، وأفضت إلى التعبير الأكثر كونية عن حقوق الإنسان والمواطن، وإن كان لا يزال محدوداً برفض منح المرأة الحقوق السياسية، وهو رفض كان عاماً حينذاك، خاصة أن النساء بدون خاضعات جداً للقساوسة. إذاً، كان لهذا الرفض جذوره الثقافية العميقة، وهي جذور لم تقتلع إلا مع نهاية الحرب العالمية الثانية، ومن الجزائر العاصمة تحديداً، حيث نصّب الجنرال ديغول حكومته المؤقتة.

مهما يكن، يبقى استخدامنا كلمة "الثورة" محصوراً في الحالة الفرنسية بوصف الانتفاضات السياسية أعوام ١٧٨٩ و ١٨٣٠ و ١٨٤٨، بينما لم يُشر إلى انتفاضة عمال ورش العمل الوطنية في حزيران/ يونيو ١٨٤٨ تحت هذا المسمى، ولا حتى كومونة باريس عام ١٨٧١، ويبدو لي ذلك محققاً على أساس أن هاتين الانتفاضتين الشعبيتين الكبيرتين، والعماليتين خصوصاً، كانتا في المقام الأول حركتين اجتماعيتين، بل حركتين طبقيتين، اقترنتا بروح الدفاع الوطني ضد الاجتياح الألماني الذي تُشير إليه لازمة من النشيد الوطني الفرنسي، الذي يمثل - شأنه شأن نشيد "الأممية" *L'Internationale* - نشيد حركة اجتماعية، لا صيحة استنفار من سلطة ثورية.

لا يتعلق هذا التعارض بين الحركة الاجتماعية والفعل الثوري بهوس في التصنيف، ولا سيما أن كلا نمطي الفعل الجماعي، كما سبق وقلت، يختلطان إلى حد يجعل من غير الصادم لأحد الكلام على "حركات ثورية" أو أن نجعل من "الثورة الفرنسية" القلب النابض لـ "إعلان حقوق الإنسان والمواطن"، ومحرّض "عهد الإرهاب" أو "المعاهدة التيرميدورية".

إن هذا التعارض بين المفهومين ذو أهمية قصوى، لأن الديموقراطية لا تقوى وتنتشر إلا بفعل الحركات الاجتماعية، بينما غالباً ما يهيئ العنف الثوري لنصر سلطة استبدادية جديدة سترر العنف بدورها باسم حركة اجتماعية تكون قد أزلت جزءاً كبيراً من قاداتها أو حتى ناشطها. إن من شأن العنف الثوري أن يقطع باستمرار مع القدرة على الإصلاح والتقدم المؤسسات خصوصاً عندما تظل الطبقات الحاكمة القوية مقتدرة، وتكون القدرة على الإصلاح المؤسسي ضعيفة في المقابل أو معدومة،



كما اعترف بذلك لينين ذاته صراحة في تحليله للحالة الروسية. حتى في حالة "الثورة الفرنسية"، وبعد "عهد الإرهاب"، لم تعد الجمعيات إلى الشرعية، بل أعدت حكومة القناصل قبل أن تندمج في الحلم الإمبراطوري ل نابليون.

لقد هيأت الثورات الثلاث الكبرى لأنظمة حكم استبدادية وعملت على تغذيتها، ولم تهَيّ لديموقراطيات البتة. وهي تُغري بالطابع التراجيدي الذي يسكنها وبالموت الذي يخيم عليها، لكنّ من تقتلهم هم في الغالب من يحركهم التزامهم في حركة اجتماعية أكثر من اعتقادهم بضرورة العنف الثوري. لا تتأني عظمة الحركة العمالية من الثورات التي استخدمت اسمها قبل أن تُخضعها لسلطتها القمعية، وإنما من الحقوق التي صاغتها وحملت المؤسسات الديموقراطية على إقرارها. لا شك أن الحلفاء الإصلاحيين للحركة العمالية كانوا في غالبية الأحيان أضعف من الناشطين الراديكاليين، لكنني أذكر فوراً بأن هؤلاء سرعان ما تمّ سجنهم أو رميهم بالرصاص على يد السلطة الجديدة التي أنشأها العنف الثوري. ولا أرى أي سبب يدفعنا إلى المناداة بتفوق الراديكاليين على المعتدلين أو هؤلاء على الأوائل. لكن التاريخ يُبين لنا أن الذين أنزلوا تحوّل السلطة منزلة أعلى من اكتساب الحقوق من طرف الطبقات المهيمنة أسهموا في تفاقم تبعية العمّال من حرفيين وفلاحين: إنما تعمل الديموقراطية في المقام الأول على إخضاع القادة السياسيين للاحتياجات الأساسية والملحة للعمّال والمواطنين.

لن يُسيئنا مع ذلك أن نقبل أن الخيار الثوري سمح لهذا البلد أو ذاك بالتشكيك في التحالف بين طبقة حاكمة جديدة والنخب القديمة، وهو تحالف كان يُهدّد بالنجاح في استبعاد مطالب الفئات الجديدة من المهيمن عليهم. من هذا المنظور، لا نستطيع القول إن بورك Burke، بعد أكثر من قرنين على "الثورة الفرنسية"، قد ربح قضيته ضدها في الرأي العام العالمي. على العكس، كان للراديكالية الأميركية والفرنسية التأثير الأشدّ رغم أننا نجد بين الفرنسيين أنفسهم كثيرون ممن دانوا "عهد الإرهاب"، لكنهم ولئن فعلوا، فإنهم حمّلوا مسؤولية عنفه على تهديد الجيوش الأجنبية باجتياح البلاد، وكذلك انتشار بوئر الحرب الأهلية داخل الحدود.

في المقابل، أدت الضالة في فاعلية استجابة فرنسا للبؤس العمالي إلى خلق نوع من التقديس المدني للشخصيات الكبرى التي تجسّد الاحتجاج المتطرف ضد العنف



والالاعدالة. هكذا منحت باريس عدداً من أجمل جاداتها اسماً من أسماء هذه الشخصيات التي أصبحت شبه أسطورية، مثل بلانكي Raspail وباريس Barbès. كأن إجلال ذكرى هؤلاء الرجال البواسل، الذين غالباً ما عانوا من السجن، يفضح عجز الحكومات الجمهورية عن تحسين مصير البروليتاريا الآخذة في التشكل.

إن هذا التكريم للروح وللبنسالة الثورية قد ساهم إسهاماً كبيراً وأكيداً في النصر الكبير الذي أحرزه أنصار لينين عام ١٩٢٠ ضد ليون بلوم Léon Blum، وأولئك الذين ظلوا في الأممية الثانية. لقد حافظت دول البحر الأبيض المتوسط الأوروبية، إيطاليا وإسبانيا وفرنسا واليونان والبرتغال، على الشعلة الثورية لوقت طويل. في فرنسا، جذب جان لوك ميلانشون أثناء الانتخابات الرئاسية عام ٢٠١٧ جزءاً لا بأس به من ناخبي "الحزب الاشتراكي" الذي كان يعاني من التفكك. ومع غياب اقتناعنا بصواب الدعم المُقدم إلى حملة "الجهة الوطنية" المناهضة لأوروبا، يمكننا أن نتقد (وأنا أفعل ذلك بقوة) إزالة تصنيع فرنسا، لكن من الصعب أن نعتقد أن فرنسا جان لوك ميلانشون "الأبنة" قادرة على تقديم الوسائل الملائمة للصراع ضد أنماط اللامساواة والبطالة.

غالباً ما كانت فرنسا راضية عن ذاتها من المنظور الاجتماعي والفكري، وذلك بطريقة خطيرة عبر الحفاظ على تقديس "الثوريين العظماء"، في حين أنها كانت عاجزة عن حسم أمرها وتبني سياسة ثورية أو حتى تقديم الدعم إلى القوى الثورية، وقد رأينا ذلك لحظة حرب إسبانيا التي صفى خلالها "الحزب الشيوعي الإسباني" الفوضويين وقوى أخرى مناهضة لفرانكو على حساب المعسكر الجمهوري.

## مثال عن انقلاب حركة اجتماعية: من العلمانية إلى العلمانية في فرنسا

لا شيء أكثر شيوعاً من تحوّل حركة اجتماعية نشأت من أجل الدفاع عن الفئات المهمين عليها إلى أداة لتشكيل نخبة سلطوية جديدة أو طبقة حاكمة جديدة. هكذا، انتقد يسار عمالي متطرف "الثورة الفرنسية"، خصوصاً حتى سقوط الملك، لتمكينها البرجوازية من الوصول إلى السلطة عبر الإقصاء الشامل للأرستقراطية وصراعتها

العنيف ضد رجال الدين الكاثوليك. لذا إن تفكيرنا بحاجة إلى أعلى درجات التقصي وإلى القلق في شأن تطوّر يمكن أن يصل إلى حدّ انقلاب كامل للمنظور. في هذا السياق، ندينُ إلى مؤرخين أميركيين لتشكيكهم في التأويل الرسمي الشديد الرسوخ لدى المعلمين خصوصاً لحرب الفاندي كمشروع مناهض للثورة في خدمة رجال الدين. يجب الإلحاح على الجودة العالية لهذه الأعمال التي أبانت بوضوح المقاومة التي أبداها مجتمع ريفي ضد تدميره على يد البرجوازية التجارية التي استولت على أراضي الأسياد الإقطاعيين وقوّضت نفوذ رجال الدين ممن لم يؤدّ القسم على "الدستور المدني لرجال الدين" ومنح المشروعية للمنظومة الموروثة. غير أنني أدرك تماماً أن هذه المقاربة يجب أن تفيد في إثارة التساؤلات حول وقائع أقرب إلينا وإلى تاريخنا. وأورد في هذا السياق مثلاً شديد الحضور في الرأي العام هو الوعي العلماني الفرنسي الذي صار إلى السلطة منذ قضية دريفوس وقانون عام ١٩٠٥ الذي أصبح بمنزلة ميثاق للعلمانية المفتحة والمتسامحة، والذي لا أنوي، شأنه شأن أغلبية الفرنسيين، التشكيك فيه، وإنما أجد من الواجب حمايته من الانحرافات التي تتلمّس اليوم آثارها الخطيرة.

ذلك أن قانون ١٩٠٥ لم يسمح بضمان نصر نهائي لعلمانية مفتوحة ومتسامحة، أي علمانية أريستيد بريان Aristide Briand وجان جوريس Jean Jaurès. ففي الفترة نفسها، حكمت القوانين بالنفي على الأبرشيات في شروط وحشية، مع أنها كانت تؤدي وظائف اجتماعية مهمة. سياسة تأميم للمساعدة الاجتماعية كان من الممكن إجراؤها بطريقة مختلفة من دون اللجوء إلى الاضطهاد العنيف الذي أسهم في تهيج الروح المعادية للجمهورية لدى اليمين الكاثوليكي الأكثر تقليدية، خاصة في الثلاثينيات من القرن الماضي في عهد حكومة فيشي. ذكريات مشؤومة يعود الفضل في إنعاشها المفيد جداً في ذاكرة الفرنسيين إلى المؤرخ الأميركي روبرت باكستون Robert Paxton (١٩٧٣) خصوصاً، فضلاً عن أنها تُجبر الفرنسيين والغربيين كافة على النظر إلى أنفسهم لا كوكلاء للتقدم والحرية فحسب، بل كقوميين عدائيين غالباً وكمستعمرين على وجه الخصوص. إذ كيف لا نعترف بالنظرة والتأويل الذي نسبغه على الإسلام في فرنسا، كثقافة مناهضة للحدثنة ومتعصبة، مصدرها المستعمرون

الذين حاولت فرنسا العقلانية أن تفتح لهم أبواب الحداثة؟ ينظر جزء كبير من الرأي العام الفرنسي إلى الإسلام بصفته مقترناً بحركات اجتماعية مناهضة، لا بحركات اجتماعية.

دعونا نحاول الآن تقدير حجم المشكلة.

أشرت منذ الجزء الأول من هذا الكتاب إلى سبب التناقضات التي ننخرط فيها جميعنا بالضرورة. ويكون فيها المهيمنون والمهيمن عليهم حاملين للتاريخية وللحداثة، وفي الوقت نفسه مدافعين عن مصالحهم الخاصة التي تتعارض مع كونية الحداثة ومع الوعي بالذات على الأخص. وأنا إذ رغبت في إبراز قيمة الدور البالغ الأهمية الذي لعبته الأديان التوحيدية الكبرى في بدايات الحداثة والتاريخية والكونية، فقد كان ذلك عن إحاطة كاملة بالحقائق. وأرى أنه يجب أن نتوقف عن رفض وشجب هذه الديانات، العبرية والمسيحية والإسلامية. من الواضح للعيان في الوقت نفسه، على نحو لا ينفع معه الإنكار، أن هذه الديانات كانت بحراكها والوعي الذي لديها عن المقدس أقوى "ضامن فوق اجتماعي" للنظام القائم، خصوصاً للسلطة ولمشروعية الفاعلين المهيمنين والمؤسسات التي أنشئوها لحماية مصالحهم وهيمتهم، الأمر الذي قادنا إلى الدفاع عن العلمانيين ضد الإكليروسيين، مثلما دافعنا عن العاملين بأجر ضد الرأسماليين، وكذلك مثلما كان علينا الاعتراف بأن الأفكار الليبرالية والتقدمية والديموقراطية كانت أقوى في الأوساط المتعلّمة مما في الأوساط الشعبية، وبأن روح الديموقراطية ومؤسساتها إنما تتجلى في الدول المكناة "رأسمالية" و"استعمارية". يضعنا هذا التناقض اليوم، في أعقاب إنهاء الاستعمار، على درب مفتوح من تناقضات أخرى، خاصة مع ما تشهده المرحلة من تضاعف الهجمات الإرهابية للجهاديين في الشرق الأوسط والساحل الأفريقي.

كيف نواجه هذا التناقض؟ كتبت سابقاً أن كل حركة اجتماعية، أكانت في خدمة المهيمنين أم في خدمة المهيمن عليهم، هي تعريفاً حركة حاملة للمقتضيات الكونية للحداثة، وفي الوقت نفسه تأخذ دور المدافع عن مصالح خاصة تتمثل في السعي وراء الربح والمزايا الخصوصية أو على الطرف المقابل في مطالب جماعية أو طائفية. لا جديد حتى الآن. الجديد أن علينا أن ندافع عن حق المسلمين أو من اعتنقوا الإسلام

في مشاركة كاملة اقتصادية وسياسية في فرنسا أو غيرها، وعلينا أن ندين الإسلاموية بوصفها حركة اجتماعية مناهضة ومعادية للتحديث وقمعية.

علينا أن ندافع عن المسلمين لأنهم كانوا في ما مضى مستعمرين ومستغلين، وفي الوقت نفسه أن نحارب الحركات الاجتماعية الإسلاموية المناهضة، لعنفها ونزوعها التدميري.

لماذا قد يكون اتخاذ موقف كهذا صعباً في حين أن الحضارات الغربية تدافع منذ قرون عن الحدّات والتسامح والديموقراطية، وفي الوقت نفسه تستفيد من الاستغلال الرأسمالي والهيمنة الاستعمارية؟

جليّ أن الصعوبات التي نلقاها إنما هي موجودةٌ فينا أكثر مما لدى خصومنا، ذلك أننا المسيطرون في مواجهتنا مع الإسلام والمسلمين وحتى الإسلاميين، نحن المستعمرون القدماء للطبقات المهيمن عليها والشعوب المستعمرة والنساء الخاضعات. لنذهب أبعد من ذلك ونقول: لا يمكننا أن نفصل هذين الجانبين لأفعالنا: ابتكار الحدّات، والصراع الذي يضاهيه في الأهمية والتعقيد ضد الحركات المناهضة التي أنتجتها التبعية.

## الصراع أم الإقصاء

لما كان الصراع الاجتماعي المركزي لا ينشأ في مجتمع معين إلا بين الفاعلين الذين بالتوازي مع تعارض مصالحهم ينتمون إلى تأويل ثقافي واحد لحضارتهم المادية، فإن الانتقال من مجتمع إلى آخر يتّجه بصورة شبه ضرورية نحو الكشف عن الفاعلين القادرين على تنشيط الصراعات والمفاوضات المركزية في المجتمع الجديد وتحريكهم. تبدو هذه المعاناة أقرب إلى الحقيقة رغم طابعها الأولي من المعاناة المعاكسة والقائلة باستمرار للمطالب عابرة للتاريخ كالقول مثلاً باستمرار صراع الفقراء ضد الأغنياء، والصغار ضد الكبار... إلخ. وقس على ذلك من تعبيرات مجازية لوصف الصراع الأبدي بين الذين يملكون والذين لا يملكون.

ولئن أحرزت الحركات المطالبة الأميركية مثل Occupy نجاحاً كبيراً عندما دانت

السلطة الشاملة ١٠% أو حتى ١٠,٠% من الأغنياء في المجتمع الأميركي والعالمي، فإن هذا النجاح الإعلامي ستكون كلفته باهظة لأنه يشهد على استحالة فعل جماعي قادر على حشد ٩٩,٩% أو حتى ٩٩% فقط من الناس. إن الطريقة الوحيدة للتحرك ضد "ذوي الثراء الفاحش" هي إعادة ابتكار مجتمع مدني متنوع بصراعاته وتحالفاته الداخلية. قد تكون سلطة "ذوي الثراء الفاحش" والإمبراطوريات الجديدة على قدر من الرسوخ لتتمكن من الحيلولة دون بناء المجتمع المدني والتنوع وإقامة نقاشات سياسية، لكن التهديد الوحيد الذي سيقنع القادة الاحتكاريين بالتراجع عن ذلك هو تفجّر السلوكات المناهضة للحدثة، والعنف، مثل تلك التي اجتاحت الولايات المتحدة عندما اندلعت أعمال الشغب في المناطق المدنية.

ألحظ في المجتمعات الأوروبية الأكثر حداثة صراعين مضادين كبيرين قد يبلغان من العدا للحدثة الدرجة نفسها التي للإمبراطوريات. الصراع الأول يتمثل في الدفاع في قلب هذا المجتمع عن فئات اجتماعية معينة، خاصة في القطاع الحكومي، وهي الفئات التي تتمكن من الحصول بما لها من وزن سياسي على استقلال ذاتي، بل على مزايا معينة من شأنها أن تسفر عن مفعولات اقتصادية سلبية، لكنها تقاوم أيضاً السلطة التي ينادي بها ذوو الثراء الفاحش بكل ما أوتوا من قوة، والذين يذهبون إلى حد اقتراح دخل موحد لمصلحة الطبقات الوسطى والشعبية بغية تجريدها من أي نفوذ وسلطة سياسية.

من ناحية أخرى، جميعنا يرى ما يحدث أسفل المجتمع من تشكل لجماهير ولمناطق إقصاء وعزل وتمييز لا تنفك تزداد اتساعاً، وانتشار لكره الأجانب وللعنصرية ورفض اللاجئين. ينخرط هؤلاء المقصيون أحياناً في حركات اجتماعية مناهضة، لكن الأكثرية الكاثرة من بينهم تحرّكها الأحكام المسبقة وتكون عرضة لاعتداءات وعمليات إقصاء تسبب لها المعاناة. رأينا جميعاً، لحظة حدوث أعمال شغب، حجم القوة التي يمكن أن تأخذها؛ حدث ذلك في الولايات المتحدة ثم في بريطانيا العظمى، ثم في فرنسا عام ٢٠٠٥. كما رأينا تآكل أنماط الحماية المؤسسية التي تحوّطت بها النخب الحاكمة المقتدرة. هكذا نفهم كيف دنت "الجهة الوطنية" في فرنسا ونظيراتها في البلدان الأخرى من الاستيلاء على السلطة.





## الفصل الثاني

# تدهور المجتمع الصناعي

### الفاعلون الاجتماعيون المركزيون والطرفيون

لقد أدرجت في الصفحات الأولى من كتابي الإعلان التحريري لجوزيف ستيغلitz، لما لهذا الاقتصادي من صيت ذائع وراسخ قادر على إسقاط وهم "القوانين الطبيعية" للاقتصاد والسماح لنا بالوصول إلى التصوّر "التاريخي" الذي أقترحه للفعل الإنساني. كذلك أدرجت في صلب هذا الكتاب فكرة الحداثة والاعتماد المتبادل بين المكونات الرئيسية الثلاثة للمجتمعات الحداثيّة: تجربة حضارة مادية، وتأويل ثقافي للابتكارية الإنسانية، وصراعية اجتماعية تُعارض أسياد الاستثمار بالعمّال التابعين في حضارة معيّنة.

وبقدر ما أوكد، مثل جوزيف ستيغلitz، ضرورة الاعتراف الشامل بالفاعلين الاجتماعيين، إلى درجة تعريف نهجي الخاص على أنه سوسيولوجيا للفاعلين، أوكد كذلك مركزية الاعتماد المتبادل بين مكونات "المعنى" الثلاثة هذه من أجل فهم أي حضارة حداثيّة. أشعر أنني بذلك في توافق تام مع التقليد السائد في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي الذي انبثقت منه حركة التجديد الكبيرة للمعرفة التاريخية بإلهام مزدوج من التاريخ الثقافي، وهي الحركة التي أُحدّد منشأها في أعمال جاكوب بوركهارت وفريدريك نيتشه في جامعة بازل، في أعقاب إنشاء

الإمبراطورية الألمانية، وكذلك في أعمال مدرسة "الحوليات" الفرنسية. لكن هذه المقاربة ترتبط ارتباطاً وثيقاً للغاية بانتصار الحضارة الصناعية، لذا ينبغي أن يُعاد امتحانها عندما ندخل إلى مجتمع الحدثاء الفائقة، وهو ما سأقوم به في نهاية هذا الجزء الثالث.

أما الغرض من هذا الفصل، فمحدود أكثر، وإن كان على درجة كبيرة من الأهمية من منظور العلوم الاجتماعية. عليّ في الواقع أن أُميّز الفاعلين الاجتماعيين المركزيين، وعلى رأسهم قوى التحديث، عن الفاعلين المنبثقين عن سيورات تاريخية أخرى. لهذا، أتيت في الفصل الأول من هذا الجزء الثالث على التذكير بالتعارض التقليدي بين التحديث الداخلي المنشأ والتحديثات الخارجية المنشأ أو التابعة في المجتمعات التي تكون خاضعة لدولتها أو لدولة أجنبية. نعلم أن الثورات إنما تنبجس في مثل هذه الأوضاع التي تتميز بإخضاع الفاعلين الاجتماعيين لدول ولقوى دويلاتية جديدة.

وأذهب في هذا التفريق بين من أدعواهم الفاعلين الاجتماعيين المركزيين وأولئك الذين أجمعهم تحت مسمى الفاعلين الطرفيين إلى حدّ اعتبار أنّ استبدال الفاعلين السياسيين الطرفيين بالفاعلين الاجتماعيين المركزيين لهو أمانة شديدة الأهمية على الانحدار التاريخي لصنف مجتمعي أو حضاري. وهي نتيجة أودّ إعطاءها تعبيراً تاريخياً ملموساً، لأنني أفسّر على هذا المنوال تكاثر أنظمة الحكم والقوى المكتاة "شعبوية"، وعلى رأسها أنظمة الحكم الشعبية الوطنية (nacional-populares) في أميركا اللاتينية، والأرجنتين في المقام الأول، ومؤخراً في أوروبا، حيث ندرج ضمن هذه الفئة الحركات القومية المناهضة لأوروبا والكارهة للأجانب خصوصاً، التي أخذ دورها حجماً بالغ الخطورة في الولايات المتحدة وبريطانيا العظمى وفرنسا وإيطاليا والمجر وبولندا، وكذلك في النمسا وهولندا وفلاندرز البلجيكية والدنمارك، وحتى في فنلندا.

يمكنني أن أعلق أهمية مشابهة تقريباً على حركات طرفية أخرى، لكنها لبعدها الكبير عن الفاعلين الاجتماعيين المركزيين، لا ترتبط مفاعيلها مباشرة بالإشكال الاجتماعي المركزي لحضارة من الحضارات. من بين أفضل ما درس من هذه

الحركات كانت الحركة الاجتماعية في كندا التي اعترفت منذ القرن التاسع عشر بوجود أمتين في منشئها، ما أدى بعد فترة طويلة من العنف السياسي إلى تفكير معمق أسهم فيه السوسيولوجيون وأضافوا إليه إيضاحات اتّسمت بجودة عالية، وعلى رأسهم تشارلز تايلور.

أكثر حالة تسترعي الانتباه اليوم هي حركة الاستقلال الكاتالونية، لأنها تتسبب في شلّ المنظومة السياسية في إسبانيا. لكنها لا يجب أن تحجب عنا أهمية الحركة الاسكتلندية، وكذلك أهمية حركة الباسك من منظور استرجاعي. حتى فرنسا، البلد الذي أقام الدولة الوطنية الأكثر مركزية، شهد محاولات انفصال عن الدولة الوطنية، وحدث ذلك خاصة في بريتاني لكنه يحدث اليوم أيضاً في إقليم الباسك وأقاليم ما وراء البحار وفي كورسيكا. بطبيعة الحال إن لحركات كهذه مفاعيل مناطقية أكثر منها وطنية خلافاً للحالة الكاتالونية، ما يجعل تأويلها وفق مصطلح أزمة المنظومة السياسية ليس على قدر كبير من السداد. إنني، كما سبق وذكرت، أعلق الأهمية الأكبر على الدلالة "المركزية"، ما يُبرر الاهتمام الكبير الذي أخصّ به الحركات الشعبية الأميركية اللاتينية والأوروبية.

## حول سقوط النموذج الأوروبي

قبل المضي أكثر في الاستقصاء حول طائفة الفاعلين السياسيين ممن تطلق عليهم تسمية الشعبويين، التي تكمن أهميتها في واقع امتناعها عن الدخول في التصنيف الغالب في المجتمع الصناعي بين يمين ويسار، علينا أن ندرك أن هذه المرحلة من الحداثة التي أحلها على أنها مرحلة المجتمع الصناعي، قد أوّلت (وما زالت تؤوّل) بوصفها النموذج الأوروبي. وهي مقولة مشابهة تماماً لمقولة الإمبراطورية الرومانية، أي تمثيل للعالم يركّز على التعارض بين الحضارة والبربرية. أدرك من جهتي البعد الملموس الكامن في هذه التعبيرات، فمنذ القرنين السادس عشر والسابع عشر، تكونت لدى الأوروبيين رؤية واضحة عن هذا التعارض، ويشكّل مونتاني خير مثال لتلك الرؤية، إذ انفعل لوجود

”الهمج“ في ميناء فرنسي. والحق أن هذا التعارض يُحيلنا على ثنائية الطبيعة والثقافة أكثر مما على تقويم ثقافتين.

يبدو لي أن الأوروبيين وضعوا في حسابهم، وما زالوا يحسبون أن، مجرد نهاية المنظومة الاستعمارية كفيلاً بأن يفسح المجال أمام البلدان المستعمرة - حتى أمام العبيد القدامى - للدخول إلى الحضارة الحقيقية الوحيدة، أي تلك التي تم حصرها بصورة مصطنعة في الأمم المستعمرة. علينا أن نعترف على وجه الخصوص أن مسعى الاستعمار الفرنسي لم يكن البحث عن الربح في القرن التاسع عشر كما كان الأمر في فترة الاستعمار الإسباني والبرتغالي. فاليسار العلماني، أكثر من يمين ملاك الأراضي، هو الذي سعى إلى إعطاء المعنى لاستعمار ساهم في استجلاب مزيد من الجنود إلى الجمهورية أكثر مما عاد بالأرباح لمصلحة البرجوازية التي كانت قد صارت صناعية أكثر منها تجارية وعبودية. أليست خصيصة المجتمع الذي ينظر إلى نفسه بمنظور المصطلح السياسي والقانوني أكثر مما بمنظور المصطلح الاقتصادي أن يتطلع إلى ذاته بإسقاطات إقليمية على نحو ليس بعيداً جداً من المدن اليونانية، ومن الإمبراطورية الرومانية خصوصاً؟

لا تزال إيطاليا المعاصرة موسومة بقوة بهذا النحو من البناء والتمثيل الذاتي الذي قادها إلى منح الفكر القانوني أهمية بالغة في فكرها الاجتماعي، على النقيض التام من الفكر الإنكليزي ومن مقاومة القانون العرفي في القانون الروماني.

في غالبية الظن إن هذا التصور عن أوروبا كـ”أمة“ من أصل روماني ومسيحي معاً، وكان في وسع الفرنسية أن تصبح لغةً مشتركة لها كما كانت ذات مرة في الأوساط المرتبطة بشؤون الدولة، أسهم في تعزيز المقاومة الفرنسية لبناء الصرح الأوروبي، وأدى إلى الرفض الفرنسي لمشروع بناء أوروبا، رغم أن إعداد هذا المشروع تم في زمن رئاسة فاليري جيسكار ديستان، الرئيس الفرنسي السابق، ونتج عامة من مقاومة الثقافة والمؤسسات الفرنسية للتحليل من منظور المصطلح الاقتصادي الاجتماعي الخاص بالمجتمع الصناعي.

على هذا النحو، فقد النموذج الأوروبي مشروعيته، ولم ينحصر ذلك في فرنسا وحدها.

## الأوهام الشعبية

### النموذج الوطني الشعبي البيروني

أومن بفائدة فكرة الشعبوية، رغم أنها استخدمت لتسمية أنظمة حكم ومجتمعات شديدة الاختلاف. ولئن استخدمت هذه الفكرة على يد فرانكو فنتوري Franco Venturi أولاً في وصف المجتمع الروسي في نهاية القرن التاسع عشر، ثم بعض الحركات الشعبوية الأميركية، ولا سيما حركة Walhace، والفرنسية كذلك، مثل حركة الجنرال بولانجييه Boulanger، فإنها اكتسبت زخماً كبيراً في أميركا اللاتينية، إلى أن صارت عنصراً مركزياً لتحليل الحياة السياسية في شبه القارة الهندية. بالمقارنة مع صورة المجتمعات الرأسمالية الصناعية "المركزية"، يُسفر تحليل الفاعلين الاجتماعيين والسياسيين في أميركا اللاتينية انطلاقاً من القطيعة المستدامة التي أحدثتها "الثورة المكسيكية" عن خاصيتين أساسيتين. تتمثل الأولى في ازدواجية المجتمعات الخاضعة، لا إلى الرأسمالية الوطنية فحسب، بل إلى الإمبريالية أيضاً. حتى أن أكثر المدافعين راديكالية عن نظرية التبعية يتكلمون على "نزعة استعمارية داخلية" تتمثل بدورها في المشاركة السياسية النشطة لقطاعات المجتمع الخاضعة للسلطة الوطنية، كانت مدنية أم عسكرية، وهي تتسم بأنها تابعة، وفي النتيجة: قومية.

الفاعلون في القطاع "الوطني" هم اجتماعيون وسياسيون في آن، وهذا بالتحديد تعريف ما ندعوه الحركات والفاعلين "القوميين الشعبيين". من منظور أكثر وصفية: في حين أن الرأسمالية الدولية التي غالباً ما تعتمد على أنظمة حكم عسكرية قمعية قد تتعرض إلى الهجوم من عسكريين قوميين على شاكلة الجنرال خوان فيلاسكو ألفارادو في بيرو، غالباً ما تستمد الإدارة الوطنية إلهامها العميق من نزعة قومية مناهضة للإمبريالية، وتتحد غالباً مع حركات ذات طابع ثوري، كما حدث في حالة تشيلي حيث كان الحزب الاشتراكي معادياً للرئيس أليندي المدعوم دعماً قوياً من الحزب الشيوعي و"اتحاد النقابات" (CUT) الذي كان يسيطر عليه. لذا إن التحكم الذي كانت تمارسه المجموعات الرأسمالية، ما خلا الشركات الأجنبية التي كانت المناجم من أهمها، ضعيفاً في معظم الأحيان، ما يعني أيضاً أن التراكم فيها كان محدوداً،

وذلك تحت تأثير المزايا التي حصلت عليها فئات مهنية معينة من جهة، ولا سيما في القطاع الحكومي، ومن جهة أخرى تحت تأثير الفساد والمحسوبية المتزايدين اللذين اشتد نطاقهما في غالبية الأحيان، ما أسفر عن شل الاقتصاد الذي كان عليه فوق ذلك أن يحتمل عبء رؤوس المال الأجنبية.

من الخطأ مع ذلك الحكم بأن هذه الإدارة الشعبوية هي في خدمة الرأسمالية الأجنبية، فانطلاقاً من الحركات الشعبوية، الريفية أولاً ثم المدنية (توباماروس في أورغواي، وموتونيروس في الأرجنتين)، نشأت الميليشيات الثورية.

يُلح أفضل العارفين بالقارة، من السوسيولوجيين وحتى الاقتصاديين، على ضرورة فكرة الشعبوية في وصف هذه الوقائع، وعلى رأسها البيرونية الأرجنتينية، التي أعارها ألان روكيه Alain Rouquié أهمية تجاوزت حدود القارة، ولا سيما في كتابه *Le Siècle de Péron* [قرن بيرون]، وهو صاحب مجموعة دراسات في غاية الأهمية، خاصة حول الأرجنتين والبرازيل والمكسيك. تقوم أنظمة الحكم هذه على انتخابات حرة ومنظمة، وفي الوقت نفسه يسود فيها في معظم الأوقات ما نسميه "الشخصية الكارزمية" التي أفضل أن أطلق عليها اسم "السلطة الشخصية"، وقد تكون مدنية أو عسكرية. لكن لا يسعنا أن ننظر إليها على أنها أنظمة ديموقراطية إن قبلنا فكرة أن الديموقراطية تنصف بالأولوية الممنوحة لاحترام واتساع نطاق الحقوق الإنسانية الأساسية، أي الكونية.

يبين هذا الاستعراض النقدي رغم طابعه الوجيز إلى أي درجة تتعد الشعبوية عن المبدأ الأساسي الذي يتيح تحديد الفاعلين السياسيين في المجتمعات الحديثة، أي بوصفهم ممثلين عن الفاعلين الاجتماعيين الأكثر مركزية، وهم من دعوناهم في المجتمعات الصناعية "الطبقات الاجتماعية" التي علينا قريباً أن نفحص الأنماط التي تأخذها في مجتمعات الحدثة الفائقة.

### تشيلي والبرازيل ليستا شعبويتين

تنطوي نتائج التقابل بين الأرجنتين - التي ابتكرت نظام الحكم الشعبوي الأكثر بلورة واستدامة في القارة - والبرازيل وتشيلي اللتين ظلت أنماط الحكومة فيهما



تقليدية أكثر، على أهمية كبيرة في فهم هذين البلدين اللذين كانا ولا يزالان موجّهين نحو النموذج العام للمجتمع الصناعي. ليس من الدقيق القول إن إنشاء الصناعات الأساسية، خاصة الصلب والمعادن، يبيح الإقرار بوجود مجتمع صناعي، لكن الجدير بالملاحظة أن البرازيل اعتمدت صناعة الصلب في فولتاري دوندا وكذلك تشيلي في هواتشيباتو، في حين لم تسر جمهورية الأرجنتين على هذا الدرب. في جميع الأحوال إن المنظومة السياسية لهذين البلدين ذات طبيعة تمثيلية، الأمر الذي لا ينطبق على الشعبية الأرجنتينية.

في ما يتعلق بتشيلي، صحيح أن الرئيس أليندي كان مسحوراً بفعل فيديل كاسترو وشخصيته لكن من الصحيح أيضاً أنه سعى إلى إطالة بقاء التوجه الاشتراكي في "اتلاف الوحدة الشعبية" (Unidad popular)، وسعى خاصة إلى منح انتحاره ورفضه الانصياع للانقلاب العسكري في ١١ أيلول/سبتمبر ١٩٧٣ معنى التضحية باسم الديمقراطية الاشتراكية. وقد خلصت من جهتي بعد تأمل متأن، إلى أن هذا التأكيد الديمقراطي والاشتراكي مثل محور فكر الرئيس أليندي وفعله. وفي سياق آخر مختلف كلياً، ننتهي إلى الخلاصة نفسها بعد معرفة الخيار الذي اتخذته شعب تشيلي بعد فوزه على الجنرال بينوشيه خلال الاستفتاء الذي نظّمه عام ١٩٨٨، إذ رغم انتصار أحزاب "التشاور"، اختار التشيليون الذين باشروا بحكم الواقع حركة نمو اقتصادي طويلة وقوية منذ ١٩٨٣، إعطاء الأولوية للمنطق الاقتصادي، ومن ثم لأنماط الحياة السياسية التي كانت تتماشى معه، بدلاً من اتباع المنطق الشعبي الذي كانت بعض الأحزاب الثورية تنادي به.

أصدر حكماً مماثلاً عن البرازيل، ذلك أن هذا البلد، بعد ديكتاتورية عسكرية فرضت عام ١٩٦٤ وتعززت في ١٩٧٠ ثم سرعان ما تراخت، عاش تحت الرئاسة المزدوجة لفرناندو أنريك كاردوسو الذي زاولها بتوافق تام مع تحليلاته السوسولوجية الرائعة المندرجة بوضوح ضمن منظور النموذج الاشتراكي الديمقراطي الأوروبي، ثم تحت الرئاسة المزدوجة للولا الذي لا يمكن لأحد أن ينسى أنه كان في البداية قائداً نقابياً عمالياً لسان برناردو، وهي مدينة من مدن الضواحي الصناعية لساو باولو. إذ حتى إن أمكن إدراج "حزب العمال" الذي أنشأه لولا ضمن فئة الأحزاب الشعبية، يبدو

لي من الدقة القول إن هذا الرئيس لم يغفل يوماً عن ضرورة تعزيز الاقتصاد التجاري الحديث وكذلك تحفيز ابتكار حركات اجتماعية حقّة بدءاً بحركة معدومي الأرض (Sem terra) التي حافظت على استقلالها عن السلطة السياسية حتى النهاية، لكنها دعمت وبقوة مصالح صغار الفلاحين في الشمال الشرقي ضد الممولين في ساو باولو. هذا ما يدفعني إلى القول إن إزالة الرئيس لولا من الحياة السياسية البرازيلية لا يُفسّر البتة بأعمال المحسوبية والفساد (التي كانت محدودة فضلاً عن ذلك)، وإنما بالخوف الذي تملك الأوساط الاقتصادية الحاكمة من رؤية هذا الرجل يعود إلى سدة الحكم قائداً لما لا أتردد في تسميته الطبقة العمالية، ولذا يجب تأويل ما قد يبدو أول وهلة أنه اضطراب ناجم عن تفكك منظومة سياسية ذات طبيعة شعبية، من منظور مصطلح صراع الطبقات.

سبق وأدرجتُ الشعبية اللينينية ضمن طائفة الأحزاب الثورية. يكفي هنا أن أشير إلى الإخفاق الحتمي لهذه الأحزاب التي ظنّت أنها تستطيع، في أوروبا ومع الحركة الإسبانية Podemos خصوصاً، الجمع ما بين إنشاء حركة اجتماعية أساسية وتشكيل طليعة لينينية.

## نحو انهيار النزعات الشعبية الغربية

سيبتهج كثير من الأوروبيين بإعلان التراجع السياسي للقوى التي تبدو اليوم مصدر تهديد للمبادئ الأساسية للديمقراطيات الأوروبية. لكن من المستحسن قبل أي ابتهاج أن نفهم طبيعة المشكلات التي جاءت هذه النزعات الشعبية الأوروبية استجابةً لها.

ليست المسألة عصيّة على التحليل: لئن دخلت بعض الدول الأوروبية كلياً في الاقتصاد العالمي، وهي حالة ألمانيا خصوصاً التي تنتظم حول عدد كبير من "المدن العالمية"، من برلين إلى ميونخ مروراً بهامبورغ وبريمن وكولونيا وفرانكفورت ودوسلدورف وشتوتغارت وغيرها، فإنّ هذه ليست حال معظم البلدان الأوروبية الكبرى. هي ليست حال إنكلترا الصناعية التي تعاني من أزمة وتشعر بالخيانة من

الرأسمالية المالية لمدينة لندن. وليست حالة فرنسا أيضاً التي لم تعد تملك سوى "مدينتين عالميتين" على أراضيها هما باريس وليون، ويضاف إليهما بلا شك تولوز وبوردو، أكبر "المدن الدول"، وكذلك المناطق الساحلية. وليست هذه حالة إيطاليا البتة حيث لا يني المراقبون الإيطاليون يشيرون إلى الهوة بين الشمال والجنوب، ويخمنون أن روما تأخذ طابعاً عالم-ثالثياً، وأن ميلانو وحدها تنمو نمو "المدينة العالمية" معتمدة من الآن فصاعداً على لومباردي فضلاً عن كامل فينيتو وإميليا ورومانيا. أما الحالة الإسبانية، فتبين لنا أن تراجع العولمة في هذا البلد مدعاة لقلق أكبر.

شدّد جغرافيون مثل كريستوف غيلوي خاصة على إقصاء الفئات الشعبية في منطقتي باريس وليون، تلك الفئات الشعبية التي كانت تحتل في ما مضى البلديات الشيوعية المحيطة بباريس. ينبغي أن يكون قرارنا حاسماً حول هذه النقطة. فإن أردنا أن نعيد إنشاء صنف الوظائف التي كانت سائدة قبل نصف قرن، أي إعادة بناء فرنسا العمال والفلاحين، نستطيع العمل على طرد الأجانب كي نفسح المجال من جديد أمام الفرنسيين. لكن علينا أن ندرك أن هذا "الحل" الوحشي والكاره للأجانب، فضلاً عن كونه غير مجدٍ لأنه سيعمد إلى إعادة بناء صنف من المجتمع هو في طريقه إلى الانقراض منذ زمن طويل، سيجعلنا نجانب التحديات التي تطرحها أماننا الحداثة الفائقة، والمتمثلة في النهوض بالسوية العامة لمستوى التأهيل والتبادلات والتكوين لدينا.

ما من حلٍّ للمشكلات الخاصة التي تواجه المناطق والبلدان الأوروبية خارج مسعى الدخول النشط والمتسارع في الصنف الجديد من المجتمع. وكما في بداية التصنيع، حيث لم يكن من المجدي الزعم بالعودة إلى فرنسا أو إيطاليا ما قبل صناعية، "وجمهورية وريفية وبرجوازية"، أيضاً من غير المجدي اليوم العزم على العودة إلى مجتمع شركات مثل Ford و Renault. علينا خلافاً لذلك أن نعرف كيف نصير رجال ونساء تواصل وتربية وصراع ضد السلطات الشاملة باسم التضامن واحترام كرامة الجميع. ليست هذه الكلمات بأي حال من الأحوال خاوية من المعنى، فالأمر يتعلق بإتاحة حقول فعل جديدة، وتقديم الفرصة إلى كل فرد كي يكتشف إمكانات العمل لديه، وإمكانات فعل وتبادل وعقد صلات مع قادمين جدد، مع التشديد على تجنّب

كل ما قد يُسهم في خلق أي نوع من الإقصاء. هذا الإقصاء الذي لا يمكن أن يُفضي إلا إلى مجتمع عنف.

## الأزمة ما بعد الحداثة

إنّ الوثوق بالحداثة يعني قبول القطيعة مع الكينونة والنظام والثبوت، وإذاً القطيعة - بلا تردد - مع السعادة. وقد قرّن أفضل محامي الحداثة، ولا سيما في شقها الاقتصادي، الحداثة بالمخاطرة والاضطراب، وإذاً باللايقين.

جاءت استجابة الحداثيين بأن استمدوا من عالم العقلانية بصورها الأساسية دعائم عالم العمل والوعي والصراع، على النحو الذي حددته به باستمرار في هذا الكتاب. من ذا الذي قد يرفض اليوم الطب الحديث باسم العودة إلى حكمة القدماء؟

لكن هذا النصر كان يسيراً للغاية ولم يردّ بما فيه الكفاية على الاعتراض التالي الذي لا يزال قائماً: الحداثة بالطبع مؤسّسة على العقل، لكن من يضمن لنا أن العقل لن يقع في أياد غير مبالية إزاء وظائفه الكونية، أياد قد تسخّره في خدمة هوية أو مصالح خاصة يُنظر إليها على أنها متفوّقة أو ببساطة يُعترف بها بوصفها مصالح الأقوياء؟ ما من أحد يُنكر أن الحداثة آلت إلى إخفاقات. لو كانت ثقتنا بالعقل وبأنفسنا تصل إلى هذا الحدّ، لأزلنا سجوننا. لكننا نجد في الحقيقة أنّ جزءاً كبيراً من نزلاء السجون في العالم يوجدون اليوم في سجون الولايات المتحدة التي يراها كثيرون البلد الأكثر حداثة.

ندافع عن العقل والتربية والتقدم التقني، ونستعدّ في الوقت نفسه لهيجان كل ما نتسبب في خنقه أو تدميره. من ممّا يظنّ أنه قادرٌ على القضاء على العنصرية ومعاداة السامية باستخدام العقل وفضح الأكاذيب التي يتلفّظ بها خصومنا؟

نعلم أن الحرب العالمية الأولى شكّلت نهاية توازن معيّن بين الأمم في الشطر الأكثر تقدماً من العالم، وبعد مدة وجيزة، أسفرت الأزمة الاقتصادية لعام ١٩٢٩ بعد استفحالها عن انتصار النازية الهتلرية في البلدان التي ربما كانت الأكثر ابتكارية في بداية القرن العشرين علمياً وفكرياً.

نفهم في هذا السياق ما أتت به النظرية النقدية التي من الواجب علينا الاعتراف

بخاصيتها التجديدية، وهي فكر ينتقد العقلانية الحداثية لخياتها القضية التي نهض من أجلها العقل، والتي كانت تزعم الدفاع عنها بتسخيرها في خدمة المصلحة الخاصة والعنف والكره والحرب. وفي حين كان الرأي العام على دراية جيدة بوجود حركات مثل الدادية والسوريالية، فإن فكر الفلاسفة والسوسيولوجيين النقيدين من "مدرسة فرانكفورت" - بتأثير زخم كل من ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو Theodor Adorno وكذلك والتر بنيامين Walter Benjamin - كان ضعيف النفوذ تماماً ما بين الحربين العالميتين، وزاد ضعفه وصول هتلر إلى السلطة عام ١٩٣٣ وحكمه على هؤلاء المفكرين بالنفي أو السجن أو الانتحار، لأن العديد منهم كانوا يهوداً.

بعد الحرب، كانت كل من أوروبا وأميركا مشغولتين جداً في إعادة الإعمار، ما صرفهما عن بذل الوقت للتفكير في المآسي التي عاشتاها. ولم يؤت هذا الشك الثقافي الكبير أكله ويُعيد إلى الشعلة الثورية الحية اتقادها إلا في صفوف الحركات الطلابية، مسفراً عن تكوّن فكر نقدي جديد يرفض الاستخدام الفتوي للعقل ونقاط الضعف الخاصة بكل نزعة عقلانية على حد سواء. مع ذلك، إن هذه الحركات لم تكن تدعو إلى الانصراف عن النزعة العقلانية، بل إلى توجيه الشكوك نحو العقلانية عندما تكفّ عن إضفاء الحياة على القناعات، وتتحول إلى أداة دفاع عن بعض المصالح والمزايا، وإلى مبدأ هيمنة.

ليس عندي أي حكم يدين هذا الفكر النقدي الذي شكّل مصدر الإلهام الأول للفكر ما بعد الحداثي الذي أتصدى له، بل إنني أعتقد فضلاً عن ذلك أننا يجب أن نتوقع منه مزيداً من الاكتشافات. فرغم أن نقد العقلانية والعلم لا يمكن أن يُسفر عن أي سياسية، فإن من شأنه أن يعزز سداد القلق العميق والشك الذي يحمله الفرد إزاء ذاته وإزاء الخيلاء الفاوستي الذي يسيطر على البشر، عبر حملهم على إعطاء الأولوية للتضامن مع أولئك الذي يعانون أكثر. لا يمكن للفكر النقدي أن يُفضي إلى فعل نقدي بالطبع لكنه يمكن أن يُحفّز انبثاق الفعل المبتكر ويؤكد، هذا الفعل الذي قوامه الحركة والتضامن واحترام الكرامة الإنسانية. وأقبل عفواً الخاطر القول إن ما فكر فيه الجيل الأول من "مدرسة فرانكفورت" حوّلته الجيل الثاني تحت التوجيه الفكري ليورغن هابرماس إلى أهداف ووسائل عملية، وذلك بإبراز الخصائص التي



تسم جوهر مجتمعنا التواصل الناشئ وأنماط الفعل الديمقراطي التي يؤويها. إذاً لنبقى في فرانكفورت، لكن كي نتعلم كيف ينبغي أن يتحول الفكر النقدي إلى فعل مبتكر.

## عندما يجعل زيغمونت باومان ما بعد الحداثة سائلةً

اخترت عن سابق إصرار أن أنهي هذا الفصل بمناقشة لأعمال زيغمونت باومان. تستحق شخصية باومان الرائعة احتراماً شديداً. لقد تصدى هذا اليهودي البولندي في حياته بشجاعة وقناعة استثنائيتين لثلاث سلطات مطلقة كانت قد هددت، بصورها المتفاوتة الخطورة، الأفكار الديمقراطية التي دافع عنها المثقفون البولنديون من اليهود وغيرهم. بعد تهديده المباشر من الاجتياح النازي، لجأ باومان في بادئ الأمر إلى الاتحاد السوفياتي، فكان كمن يستجير من الرمضاء بالنار، ثم هرب منه وطلب اللجوء في إسرائيل لكنه لم يطق العيش في بلد يتملكه هوس متزايد بما دعاه باومان "التهديد الفلسطيني". لذا، لجأ إلى إنكلترا حيث تمكن من التدريس في جامعة ليدز، وهي مدينة صناعية ضخمة كانت تشترك مع برادفورد لمدة طويلة في إنتاج الصوف في إنكلترا، لكنها لم تكن بمثل شهرة أكسفورد وكمبردج ولندن أو حتى إدنبرة. لم يتخط اسمها فعلياً الحيز الأول لتأثيره إلا بعد سن التقاعد، في بولندا وألمانيا وإنكلترا، فأكثر من المداخلات في إيطاليا وإسبانيا وأستراليا أيضاً، وبقي لمدة طويلة جداً شبه مغمور في فرنسا. في هذا الجزء الأخير من حياته، تبنى باومان النعت الذي سيصف به المجتمع المعاصر، المجتمع السائل، ونشر حينذاك الكتب المتعددة المختصرة وحتى المقابلات (المقابلة الأخيرة التي اطلعت عليها هي مقابلته مع إنزو مورو Enzo Mauro، الصحفي الإيطالي الواسع النفوذ، والمدير السابق لصحيفة *La Repubblica* [الجمهورية]). ولا أجد غضاضة في رغبته تلك، بعد كل ما مرّ به من تجارب قاسية، في مخاطبة جمهور واسع والتوجه بنفسه للقائه.

لكن أي دلالة يعطيها باومان لكلمة "السائل" التي اختارها لوصف ما أسماه، شأنه



شأن غيره كثيرين، بالمجتمع ما بعد الحداثي؟

أرى في هذه الكلمة بوهاً بقناعة عدمية أكثر منها نقدية، وتأففية على نحو متعمد أكثر منها نضالية. كأن هذا العالم الذي شهد ارتكاب هذه الفظائع المهولة لم يعد يستحق الإدانة حتى أو المحاربة، كأنه يجب إخلاء موقع يتهاوى بجميع أجزائه عبر الكشف عن عجزه عن التفكير والتشديد والمناقشة والرعاية، الأمر الذي لا يعني غياب عمل النظرية النقدية، لكن حتى من دون إلماعة صغيرة تشير إلى أن أحداً سيأخذ بها، كأن هذا البروفيسور يتوجه إلى طلاب من سوء حداً يجعله لا يعتقد حقاً بإمكان تكوينهم.

بالنسبة إلي، أنا الذي تصدّى دائماً لتيار ما بعد الحداثة كما للتيار البنيوي في العلوم الاجتماعية ويظن أنه لا يزال مخلصاً للمبادئ الأساسية التي كانت مصدر إلهام للحياة الفكرية التي عاشها زيغمونت باومان، أرى في الطريقة، البولندية جداً، التي جعل بها الفكرة ما بعد الحداثية سائلة وملغياً في الوقت نفسه أي إمكان للفعل، تحية صادقة مع يأسها لسمو الحقوق الإنسانية والكفاح العازم - وإن كان بلا أمل - في سبيل الحرية والعدالة.



## الفصل الثالث

# فاعلو مجتمع الحداثة الفائقة

## الدخول إلى مجتمع الحداثة الفائقة

إنّ المرحلة التي نعيش لا تقتصر على كونها مرحلة انحدار المجتمع الصناعي وتفككه، وقد آن الأوان للنظر نحو المستقبل، وعلى وجه الخصوص آن أوان الأوروبيين الذين ما زالوا مشدودين لمشكلات الماضي ولم يلعبوا إلى الآن الدور الريادي في تطوير التقانات الجديدة وتكييف المنشآت والدول مع الشروط الجديدة للإنتاج.

ها هي ألمانيا، التي تعتمد على تنظيمها التجاري والصناعي التقليدي، تجد نفسها في حالة ضعف نتيجةً للانتخابات الأخيرة (٢٠١٧) التي من شأنها التشكيك في تصميمها وقدرتها على النهوض بدور القائد لمجمل التحوّلات الضرورية على الصعيد الأوروبي. أمّا فرنسا، فتجد نفسها في الحالة المعاكسة: لا مرأى في أن لدى رئيسها الجديد، إيمانويل ماكرون، الإرادة لاتخاذ المبادرات الأكثر جرأة، لكن عليه لذلك أن يستغل التحسّن الحاصل في الظرف العام ويستعجل في إخراج فرنسا من الدوامة الاقتصادية التي تستنفدها، وأن ينتهي من العجز في الموازنة الذي يحرمها اتخاذ المبادرات سواء في مضمار الاستثمارات التقنيّة أو مضمار التغييرات في منظومتها الجامعية وسياسة البحث فيها. فأوروبا تعتمد في ضمان مستقبلها على قدرة كل من ألمانيا وفرنسا على إعادة بناء هذا التحالف الذي أتاح في ما مضى، خاصة في ظل

رئاسة جاك دولور الطويلة للجنة بروكسل، تعزيز الوعي بالحاجة إلى سياسة أوروبية. لا شك في أن وضع أوروبا ازداد صعوبة مع خروج بريطانيا من الاتحاد الأوروبي، الذي يشغل القادة الأوروبيين بقدر ما يشغل القادة البريطانيين أنفسهم ويضع العقبات أمام الإعداد لمشروع طويل الأمد في ظل وضع تلفه الشكوك من كل حذب وصوب. تواجه الولايات المتحدة وضعاً معاكساً لوضع فرنسا: إنَّ تذبذب الرئيس ترامب ورفضه الانضمام إلى القرارات المتخذة في مؤتمر باريس، وحتى رفضه الاتفاق مع إيران، كلها أمور تنتج حالة من غياب اليقين الخطير حول العالم بأسره. مع ذلك، تؤدي الولايات المتحدة دوراً مهماً في تطوير تقانات الاتصال الجديدة والأسمالية المعولمة عموماً.

إذاً، نستطيع القول إنه في حين سار تعميم التقانات الجديدة والتكامل الاقتصادي للعالم بوتيرة متسارعة، فإنَّ الدخول إلى المجتمع الجديد والثقافة الجديدة ما زال غير فعلي بعد، خاصة في أوروبا حيث يسود لدى الرأي العام والقادة السياسيين أنفسهم نوع من الحذر يعود مصدره إلى ازدياد أنماط اللامساواة في الولايات المتحدة، وهو انحراف يبدو أن هذا البلد مستعد لتشجيعه في البلدان الأخرى المتقدمة. بالتوازي، يزداد إصرار الصين، العازمة على ألا تكتفي بمكانتها كمصنع للعالم بل أن تصير المركز الرئيسي للدراسات فيه ولتكوين مهندسين من طراز جديد، على إدامة سيطرة الدولة على التحكم بالاقتصاد، وكذلك إدامة سيطرة الحزب الشيوعي على الدولة. والخطاب-البرنامج الذي ألقاه شي جين بينغ أخيراً لا يترك أي مجال للشك في هذه الصدد، كما سبق وقلنا.

نخلص مما تقدم إلى أنه لا توجد أي بقعة في العالم مستعدة اليوم لاتخاذ المبادرات المهمة التي من شأنها أن تخلق، إضافة إلى شروط تطوّر نمط إنتاج وتنظيم اقتصادي جديد، تنظيمًا اجتماعيًا ونمطاً لاتخاذ القرارات السياسية يكون شاهداً على تحولات عميقة. ولعلَّ من مسببات انشغالنا خصوصاً تراجع الفكر الاجتماعي في جميع الميادين تقريباً. سبق وعبرت عن قلقي في بداية هذه الكتاب من هيمنة علم الاقتصاد بلا منازع تقريباً على ميدان كان قد شهد تراجعاً بفعل المقاومة البالغة الشدة التي أبداهها المفكرون الغربيون إزاء التحولات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الجارية.

## بناء الذات الإنسانية الجديدة

اقترحتُ فرضية مفادها أن هيئة الذات التي تتوافق مع مجتمع الحداثة الفائقة هي على الطرف النقيض من هيئة الذات التي ميّزت المجتمع الصناعي وكانت متمركزة حول الابتكارية الاقتصادية والاجتماعية. فمجتمع الاستهلاك يتدخل في تصرفات وتمثيلات أعضائه أكثر بكثير من المجتمع الصناعي. في الوقت نفسه، ولأننا نشهد تشكل سلطات شاملة تقرن ما بين أنماط الهيمنة الاقتصادية والسياسية والثقافية، لا بدّ للحركات الاجتماعية التي تحتجّ على هيمنة النخب الحاكمة وتعيد توجيه التغيير الاجتماعي أن تكون قادرة على تخطي أهدافها السابقة (التي كانت اقتصادية واجتماعية على الخصوص) وأن تبني أهدافاً إتيقية وديموقراطية. إن هناك قوى عدة تقف في وجهها.

نحتاج إلى فكرة التعقيد كما طوّرها إدغار موران Edgar Morin، لأنها تقطع مع جميع التحديدات الاقتصادية المزعومة للسلوكات الاجتماعية وتُقرّ بالاعتماد المتبادل والمتزايد بين المشكلات الاقتصادية الاجتماعية والمشكلات الدولية ومشكلات الحياة الفردية والبين-فردية. إن مقاومة التغيير لا تلوح في المؤسسات فحسب، بل في التصور عن الذات الإنسانية أيضاً. من الصعب تقديم رؤية شاملة ومتعددة ثقافياً للعالم الراهن بعد أن اعتدنا أن نشهد ازدهار تصوّر عن الحياة المهنية في انفصال اجتماعي متزايد ومن دون أساس ثقافي، خاصة في جميع المؤسسات المرتبطة بالحياة الاقتصادية. حتى الولايات المتحدة نفسها استقرّت منذ وقت طويل ضمن ما يمكن تسميته الحد الفاصل بين "جانب الطريق"، أي بين عالم الفعالية والترشيد العقلاني، وبين عالم ما يدعوه لو ريد Lou Reed في نصّ مشهور له "الجانب البرّي". غير أنّ مثل هذا الفصل، الذي دخل مسبقاً إلى الممارسات على نطاق واسع، يُنظر إليه في أوروبا كمشروع هدام للتقاليد والثقافات الوطنية. نعم، ثمة حاجة ملحة، في وقت نحن مدعوون فيه إلى الاعتراف بالعلاقات المتبادلة المتنامية بين النشاطات الاقتصادية والتوجهات الثقافية والتصورات حول الشخصية، إلى إعادة توجيه مؤسساتنا الثقافية، بما في ذلك في ميدان وسائل الإعلام والأدب والسينما أو المسرح، عبر الربط بين العالم الموضوعي والعالم الذاتي، بين عالم

العقل الأداتي وعالم التجارب والقناعات.

لقد فكر المجتمع الصناعي في ذاته وفق مصطلح الإنسان الصانع والإنسان الاقتصادي تبعاً للتعبيرات التقليدية. وكانت الحضارة الصناعية بالمعنى الأكثر قبولاً لهذه الكلمة حضارةً مدهرنة، ويمكننا حتى أن نصفها بالمادية، إذ استندت إلى فكرة خلاصتها أن النمو الاقتصادي هو أساس لا غنى عنه للتقدم، بما في ذلك التقدم الاجتماعي والأخلاقي. وقد عبّر هنري فورد تعبيراً قوياً عن هذه الفكرة حين قرر صناعة سيارات رخيصة الثمن مستعيناً بعمليات إنتاج ضخمة كي يتيح لعماله اقتناء طرازه الشهير T. وليس من المصادفة في شيء أن يكون لينين أول زعيم سياسي كبير ينضم إلى نظرية الإدارة العلمية الأميركية حتى قبل النقابات الألمانية. كان لهذه "الزرعة المادية"، التي ليس فيها ما يدعو لاذرائها، ورغم تجاوزاتها التي وسمت طرائق الترشيذ العقلاني الصناعي، آثار مهمة في تقدّم الإنتاجية، كما أنها محورت العلاقات والصراعات الاجتماعية حول النضالات الاقتصادية.

هذا النموذج الثقافي المقتصر على "الترشيذ العقلاني" لم يُحارب فعلياً إلا ببرنامج "الصفقة الجديدة" الذي وضعه الرئيس روزفلت، لكن "الممارسات" التي شكّلت أساساً لما دعاه عددٌ من المؤلفين، ومن بينهم مانويل كاستلز Manuel Castells، مجتمع الاتصال، لم تُدرج إلا مؤخراً جداً؛ مجتمع الاتصال هو ثيمة تمّ ربطها بالعولمة، التي كان السوسيولوجي أولريش بيك Ulrich Beck أكثر محلليها أصالة.

فقد العالم الصناعي الذي كانت نواته المركزية أميركية جزءاً كبيراً من ديناميته خلال الفترة الطويلة التي يمكننا أن ندعوها المرحلة ما بعد الصناعية (تمتد من ١٩٧٣، أي مع نهاية عمليات إعادة الإعمار الوطنية الأوروبية، إلى ٢٠٠٧، أي مع بداية الأزمة المالية الكبرى لقروض الرهن العقاري). السبب في ذلك أولاً أن نسبة لا بأس بها من رؤوس الأموال المتاحة لم تعد تستثمر في النشاط الإنتاجي وإنما في البحث عن الأرباح العقارية، وفي الملاذات الضريبية أو حتى في الأنشطة غير القانونية، وثانياً لأن الدول الصناعية الديمقراطية حوّلت دولة الرفاهية إلى طبقة متوسطة واسعة من الخدمات ذات الطابع الإداري أو المالي، في حين كان تصنيع الخدمات في تطور بطيء، ومكافحة الفقر في انحسار.



## حقول الفعل الأربعة للحداثة المعاصرة

لا يقتصر سبب التحوّل الذي طرأ على التوجهات الثقافية والصراعات الاجتماعية التي تناول المجتمعات التي دخلنا إليها على الانتقال من الاقتصاد التصنيعي إلى الاتصالي، أي من الفعل الموجه نحو الطبيعة إلى الفعل الموجه نحو البشر عبر تعديل سلوكياتهم، بل يعود أيضاً إلى أثر دور التربية الذي بات مركزياً جداً بسبب انفتاحها التدريجي على مجمل السكان.

تكتسي هذه التحولات أهمية جمّة مقارنةً بغيرها، لأنها ترتبط مباشرة بالممارسات الاقتصادية الجديدة وبالتأويلات الثقافية التي أوليها مكانةً رئيسية في مساعي لإعادة بناء الفكر الاجتماعي. لكنني أريد أن أشدّد أيضاً على أهمية تحولين آخرين. الغرض من ذلك هو تسليط الضوء على المشكلات والخيارات التي تزداد تحكماً وارتباطاً بسلوكيات معظم معاصرينا، وذلك بمقدار أكبر في غالبية الأحيان من المشكلات الاقتصادية والاجتماعية التي كانت في صلب انشغالاتنا العامة في المجتمعات الصناعية.

١. التحوّل الأول هو العولمة نفسها منظوراً إليها بمفردات سياسية أكثر منها اقتصادية، أي إنهاء الاستعمار، ونهاية الهيمنة على العالم من طرف ما يُسمّى الإمبريالية التي كانت تصبّ في مصلحة القوى الغربية الحداثيّة اقتصادياً وذات القدرة الهائلة تسليحياً، على حد سواء.

سبق وشدّدت أكثر من مرّة في هذا الكتاب على الاضطراب الكبير المتمثل في سقوط الإمبراطوريات القديمة - على رأسها ومن أهمها الإمبراطورية البريطانية - الذي تزامن مع سقوط الإمبراطورية الشمولية الهتلرية. خرج كلّ من آسيا وأفريقيا برمتيهما تقريباً من المنظومة الاستعمارية، إمّا بإنشاء دول وطنية على المنوال الغربي، وهي الحالة الأقل شيوعاً التي تزداد ندرة، وإمّا لتنشئ أنظمة حكم شمولية على المنوال السوفياتي أو الماوي، وإمّا أيضاً لتنشئ أنظمة حكم قومية استبدادية. مثّلت حالة العالم العربي الإسلامي، والشرق الأدنى والمتوسط خاصة، حالةً حديّة للغاية، ولا يرجع ذلك إلى الدين المهيمن فيها بقدر ما يرجع إلى وجود النفط الذي لعب دوراً رئيسياً في ما يُسمّى انتصار النيوليبرالية العالمية في ظلّ هيمنة أميركية. لكن الأهمّ ليس دوام

الهيمنة الأوروبية بصور مختلفة، كما يظن أنصار الفكر "ما بعد الاستعماري"، وإنما بخلاف ذلك إدماج البلدان المستعمرة سابقاً في الإشكالية العامة للعالم المعاصر، أي في ضرورة تبني وتطبيق أدوات تحليلية عامة وواحدة على مجموع العالم، "الشرق" كما "الغرب". حتى إن كانت معارفنا حول البلدان الغربية الحدائية أكثر وفرة وأفضل صدقية خصوصاً من تلك التي في متاحنا حول مناطق أخرى من العالم، فعلياً أن نعيد النظر على الدوام في تحليلاتنا بغية تطبيقها في آن على البلدان الاستعمارية القديمة والبلدان المهيمن عليها سابقاً، الأمر الذي لا ينبغي أن يُفرض إلى إلغاء الخاصية العامة وحتى الكونية للتحليلات التي ينبغي لنا تجشم عناء التأسيس لها.

٢. التحول الثاني هو الفصل الاجتماعي لبعض السلوكات المرتبطة بالأقليات الجنسية، وعلى رأسها المثليون الجنسيون. يحدث ذلك للمفارقة في لحظة يعترف فيها عدد من الدول بالزواج بين أشخاص من الجنس نفسه، وبحقهم في التبنى والإنجاب بمساعدة طبية.

نلاحظ في الواقع انتشار فئات لا بأس بها من الأفراد المعزولين، خاصة في المدن الكبرى، ومن الأسر الوحيدة الوالدية، والمطلّقين وأسر الرائب، التي تنم في معظمها عن قطيعة توطدت بين التعريف البيولوجي المحض للعائلة وأوضاع هجر العقول فيها منطق نظم القرابة. لكن هذه التطورات اصطدمت بمعارضات قوية جداً. كما في فرنسا مثلاً التي شهدت قبل الاعتراف القانوني بالزواج بين أفراد من جنس واحد مظاهرات فاجأت الجميع وعارضت مشروع القانون قيد الإعداد، وباتت هذه المعارضة لـ "الزواج للجميع" مكوّناً مهماً في برنامج المرشح الرئاسي لليمين للرئاسة. هذا النوع من حركات المعارضة أكثر عدداً في أميركا اللاتينية حيث لا يزال نفوذ الكنيسة الكاثوليكية كبيراً رغم التقدم السريع الذي شهدته التيارات النسوية وتأويلات الجنسانية من منظور مصطلح الجنوسة.

تصبّ جميع هذه الملاحظات في حقيقة واحدة: نجد أنفسنا في ظرف تعمّق فيه من جميع جوانبه فكرة (في تعارض كامل مع الفكرة المركزية للمجتمعات الصناعية، القائمة على القول إن ظروف وعلاقات العمل والانتاج الاجتماعية هي التي تحكم

السلوكات الاجتماعية والسياسية خصوصاً) مفادها أن تأويلنا، ووعينا بأنفسنا بوصفنا نبتكر ذاتنا ونحوّلها وحتى ندمرها، هو الذي يحكم سلوكياتنا في الميادين كافة، خاصة في التعبير عن أعماق "احتياجاتنا" الشخصية التي تبث الروح والابتكارية والصراعية في الحياة الاجتماعية.

إنّه أهم تحدٍّ يمكن أن يواجهها على الصعيدين الجمعي والفردى، تحدى أن نتكيف مع التأويل الذي نعطيه عن أنفسنا.

## من تفكّك المجتمع القديم إلى بناء مجتمع جديد

علينا أن نكون على وعي تام بأن مجتمع الحداثة الفائقة قيد التشكل سيختلف اختلافاً جذرياً عن المجتمع الذي حلّ محله. أحرز البعض ممن وُصفوا بدقة الممارسات الجديدة لمجتمعاتنا خطوة حاسمة إلى الأمام، مثل مانويل كاستلز وأولريش بيك، ومن تحديداتهم: ابتكار اقتصاد الاتصالات وعولمة المنظومة الاقتصادية العالمية. لكن علينا الآن أن نفهم كيف ستولّد هذه الممارسات الجديدة تأويلات جديدة للابتكارية الإنسانية، ومن ثم إدراكاً تاماً ومباشراً لعملية التذوّت الإنساني التي لا مثيل لها في الماضي وليست مجرد وعي بالذات من أجل ذاتها، بل هي عملية أدّت مسبقاً إلى الشروع في تجديد فكرة الديمقراطية. وهو فكرٌ كان في الماضي مقتصرّاً تماماً على المؤسسات السياسية المحض، في حين ينبغي إخضاع جميع تلوينات السلطة للحقوق الإنسانية الأساسية.

أدرك تمام الإدراك اليوم أن النور الساطع المنبعث من الحداثة الفائقة يجد صعوبة اليوم في النفاذ عبر السحب التي تخيّم على حقول أنقاض الماضي. لكن من الجنون بمكان (والاستحالة فضلاً عن ذلك) أن "نخلط الحابل بالنابل". علينا ألا نخلط غباشة مجتمع في طور الامحاء، وإن كان هذا الامحاء يجري بطريقة دراماتيكية، بأوائل الضوء التي يبعثها المجتمع الجديد. ما زال ينقصنا الكثير من العناصر كي نتمكن من التحكم بآلية عمل هذا المجتمع الجديد، لكن لم يعد في

وسعنا الشكّ في أننا أمام حضارة جديدة.  
علينا أن نعطي الأولوية لجودة التحليل والملاحظة. لكن تجديد الأفكار لا يجب أن يفصل عن توسيع أطر الحقل التحليلي.  
هناك حاجة ملحة كي نتوافر على دراسات واستبيانات حول المناطق الرئيسية للعالم، سواء حول البلدان التي عهدت عذابات الخروج من الحضارة الصناعية، مثل الولايات المتحدة والمملكة المتحدة أو ألمانيا، أم حول الصين وبلدان أخرى تسلك طرقاً مختلفة عن طرقنا من أجل الدخول إلى الحدّات الفائقة. ذلك أن من شأن المقارنة بين السيرورات المختلفة المعتمدة أن تتيح لنا تحديث العناصر الأكثر أهمية للحدّات الفائقة.

ثمة ملاحظة ذات أهمية قصوى في هذا الخصوص.  
تشغل ثيمة اللامساواة مساحة كبيرة جداً في الفكر الاقتصادي، وهو أمرٌ مبرّرٌ تماماً. لكن لا بدّ للفكر السوسيولوجي في المجتمعات الديمقراطية من أن يولي أهمية مماثلة على الأقل لتكوّن الروح الديمقراطية، وبخاصة الحركات الاجتماعية الشعبية. كرّست لهذا الموضوع جزءاً كبيراً من أعمالي، مع عناية خاصة لاعتراف الفاعلين الاجتماعيين لا بالهيمنة المفروضة عليهم فحسب، بل أيضاً بقدرتهم الذاتية على المعارضة السياسية والاجتماعية، وعلى بلوغ الوعي بحقوقهم كمبتكرين.

## ثقافة الذاتية

نتطلع بأسرع ما يمكن إلى الإسهام في وصول الفاعلين الاجتماعيين الجدد كي نتفادى الوقوع في دوامات الشعبوية أولاً، أو أن نغرق في حنين لأمجاد الزمن الغابر. لكن من هم أسياذ العالم ومجتمعاتنا الجدد؟ قبل ذلك، من هم الذين يستطيعون محاربتهم بأفضل ما يمكن وأن يحصلوا على الاعتراف بالحقوق الجديدة ويتمكنوا في الوقت نفسه من إلغاء المزايا القديمة والأرباح الأخرى المكتسبة دون مقابل يُسهم في المصلحة العامة، ودون أي إسهام خصوصاً في تحسين فرص الحرية والمساواة للجميع؟

إننا على وعي تام بأنه لا يمكن فصل الفاعلين، القدماء والجدد، عن توجهات المجتمع، وعن التأويل الذي يُقدمه عن ابتكاريته الخاصة. وإننا على يقين بأن علينا تسمية الأنماط الجديدة التي يتخذها وعينا بابتكاريتنا الخاصة بأكبر قدر ممكن من الوضوح والعينية. فذلك ما يمنح فعلنا قوته العظمى، ولا سيما أن اختزال العالم الاجتماعي والثقافي إلى شروط ومفعولات هيمنة اجتماعية تشكّلت خلال المجتمع الصناعي أمرٌ ينطوي على إغواء قوي. إذًا، آن الأوان كي نبرز بجلاء الانقلاب الآخذ في التشكل، الذي نلاحظ يوماً بعد يوم وبشكل أفضل ملامحه الخاصة منعكسةً في تصرفاتنا، لكننا ما زلنا نجد بعض الصعوبة في فهم طبيعته.

إن التحول الذي يطرأ على الرهانات والصراعات الاجتماعية التي تحكم طبيعة وطرق تدخل الفاعلين أنفسهم هو من الوضوح بمكان إلى درجة لا يسعنا معها ألا نشعر به. كما سبق وقلت: إن القرن العشرين، بحروبه وإباداته العرقية ومجازره الجماعية، هو الذي أجبرنا على الانتقال من الفكر الاقتصادي والاجتماعي الخاص بالقرن العشرين إلى الفعل الإيتيقي والديموقراطي الخاص بالقرن الحادي والعشرين. فنحن على يقين تام، مثلاً، بأن أنظمة الحكم الشمولية ليست أنماطاً للسلطة الاقتصادية، بل هي تدمير لجميع الفاعلين الاجتماعيين على يد السلطة المطلقة لبعض الأفراد ومن أجلها. ولئن حارب القدامى الأكثر شجاعة هذه الوحوش، فذلك لم يكن باسم طبقة أو حتى سلام اجتماعي أو سياسي، بل باسم احترام كرامة الإنسان، وتأكيد الحرية والمساواة بين الجميع. جميعنا رأى نفسه في نيلسون مانديلا عندما شرع في إنهاء نظام الفصل العنصري في أفريقيا الشمالية، وكذلك في الأم تيريزا الراعية للفقراء والمهجورين في كلكتا والبنغال. إن اعترافنا بكونية الحقوق الإنسانية لا تحد منه قناعاتنا الثقافية والسياسية، ولم تزدنا الهجمات الوحشية التي ارتكبتها أولئك الذين يُحرّكهم كره الآخر بدلاً من الانشغال بتنظيم حريتهم الخاصة إلاقوة ومنعة.

كذلك إن اعترافنا بالطابع الذي لا يُحتمل للهيمنة الذكورية على النساء يزداد بروزاً في حياتنا اليومية، ويستيقظ تدريجاً في العالم الواعي بحقوق المثليين الجنسيين والأقليات الجنسية الأخرى وبحقهم في المساواة. لا أغفل عن الفورات الشعبية والديماغوجية أو حتى اللاعقلانية التي تحملها معها هذه الطفرة الثقافية، وسبق



وقلت ذلك، لكننا على وعي كافٍ بها كي نحول دون أن تضيع هذه الحركات التحررية في الحيرة أو التناقضات. نشعر أيضاً بضرورة التفكير الشامل من جديد في منظومتنا التربوية، في المدرسة كما العائلة، بغية أن يُصبح تذويت الشباب هدفها الرئيسي، هؤلاء الشباب الذين يعاني جزء كبير منهم اليوم من الإهمال والبطالة وتعاطي المخدرات والعنف.

لكنني أريد هنا، كي أحمي نفسي من كل نزعة تنظيرية "أخلاقية" (ستكون أبعد ما يكون عما أعنيه بالإيتيقا)، أن أتوقف أكثر عند التحولات العميقة التي تؤدي إلى تغيير التمثيل الذي لدينا عن العالم وأنفسنا، وذلك في المقام الأول لأن الصور البدئية تدبّ فيها القوة من جديد في معمعة العنف وصور اللاعدالة واللامساواة المتطرفة التي تصحب الطفرات الحالية للعالم.

لا يمكننا بطبيعة الحال الزعم بأننا نولي عملية نزع التذوّت الأهمية التي تليق بها إن اخترلناها إلى فعل الفاعلين الاجتماعيين المهيمنين التدميري. ولا يمكن لسيرورة التذوّت أن تفرض نفسها علينا، فينا وحولنا، ما لم تُستبعد أبعد ما يمكن أنماط المقدّس. وأنا إذ أقول ذلك، لا أعني، في العالم الغربي، بعض الملامح المهمة للأديان السماوية، بقدر ما أعني الكليات المزيفة التي عودتنا عليها الثقافة المهيمنة: الجمال والخير والحق. تلك "القيم" الشهيرة. يجب الاعتراف بأن السولسيولوجيا لعبت دوراً مهماً من أجل إبراز الحدود التاريخية لنماذج المعرفة العلمية التي كانت تحسب نفسها كونية، خاصة منذ روبير ميرتون Robert Merton وكارل بوبر Karl Popper. لكن التأثير المحافظ من الناحية الثقافية الذي مارسه أشباه الكليات هذه كان في المجال الجمالي خصوصاً، وحتى في تمثيل العلاقات العاطفية وإن بطريقة أقل انبنائية، وضدها كان قد جاء التصوير الإيطالي - خاصة في البندقية - لِيُنجز النقلة من تعبّد المقدّس إلى تمجيد الجمال الأنثوي والاحتفاء به. لكن الدرب الذي يتعيّن علينا اجتيازها لا تزال طويلة قبل أن نتمكن، وبالتحليل، من إقامة روابط وثيقة بين ما نسميه الجمال، وبخاصة الأنثوي، والقيمة العامة للتذوّت، وإلا من المرجّح أن يظهر كمجرّد صياغة جديدة للقدرة المتفوّقة المزعومة للرجال على بلوغ "القيم" التي ينبغي أن توجّه الفعل الإنساني. أرجو على الفكر الاجتماعي أن يحاول ما في وسعه كي يجد



داخل ما ندعوه الحبّ (خارج إرضاء النزوات الجنسية والبحث عن وضع اجتماعي أو إنشاء أسرة) بحثاً عمّا دعوته سيرورة تذوّت بيني، أي التقاء حركتين شخصيتين نحو التذوّت عبر طرق ثقافية واجتماعية مختلفة، لكن أيضاً عبر التقاء الرغبات والتجارب والمشروعات.

إن من شأن الحملات المرحّب بها التي تُذكرنا بالخاصية الشاملة التي يتسم بها العنف الذكوري الذي تقع النساء ضحيّته أن تخلق مناخاً مواتياً للاعتراف بالأنماط العليا للتذوّت البيني، التي غالباً ما تتكفلها النساء أكثر من الرجال. مع ذلك لا أعتقد أنّ علينا أن نذهب مع فكر إيمانويل ليفيناس Emmanuel Lévinas حتى النهاية، في طموحه إلى إسناد قيمة أكبر لحب الآخر بوصفه وجهاً "لا شخصياً" كي يُزيل الحواجز التي يبنّيها حبّ الذات؛ أعتقد، على العكس، أن المبدأ الأساسي لثقافتنا هو عينه البحث عن التذوّت، وأن هذا التذوّت يُستهلّ بالوعي بالذات كذات مبتكرة قبل أن يتّسع نطاقه ويمتدّ حتى التذوّت البيني.

تتلقى الممارسات الجنسية تأويلات مختلفة باختلاف صنف المجتمع أو حتى الحضارة، لكن أيضاً تبعاً لدرجة التأويل التي تتلقاها هذه الممارسات التي قد تكون في أكثر مستوياتها أوليّة وتختزل إلى إرضاء النزوات الجنسية، أو في أشدّ مستوياتها علوّاً وتأخذ حالاً من التذوّت البيني. زد على ذلك: كيف ننكر أن الحب يأتي بهينات لا تقتصر في طابعها على الفردي؟ فالحبّ الإلهي لدى العرفانيين، أكانوا مسيحيين أم صوفيين، هو المحرّك لكامل وجود وممارسات الذين أو اللواتي يتملّكهم، كما كانت تيريزا الأفيلية. على النحو نفسه، إنما عرفت المجتمعات التي دعوتها القانونية السياسية حبّ الأمير أو الوطن، الذي لم يكن مجرد استعارة ويمكن أن يتجلّى عبر تطلعات ديموقراطية أو ثورية، كما عبر تطلعات قومية أو إمبريالية. أتمنّع في المقابل عن الكلام على الحب في الحياة الاجتماعية والسياسية للمجتمعات الصناعية، ذلك أنني شدّدت على الطابع الاقتصادي الاجتماعي المهيمن لهذا المجتمع، الذي تحدّد فيه الابتكارية نفسها بمصطلح الترشيح العقلاني والتنظيم والتقنية. خلافاً لذلك يُمثّل الدخول إلى مجتمع الحدائة الفائقة فرصة لعودة "حبّ الفقراء" للظهور مجدداً، عبر الأعمال الخيرية، هذا الحب الذي يُذكرنا في العالم

المسيحي بالتقليد الفرنسيّسكاني، ولا سيما تلك الأعمال المتعلقة بالروحانيين، تلامذة يواكيم دو فلور Joachim de Flore.

على هذا النحو، وبعد مدة طويلة من انتصار العقلانية الفلسفية والترشيد العقلاني الصناعي، تعود الأحاسيس والعواطف لتحتلّ مكانة أهم في الحياة العمومية والخصوصية، وكذلك لا يني التفاتنا إلى علاقات الحب بين أفراد من أعمار وأصول أو مستويات اجتماعية بالغة الاختلاف يزداد يوماً بعد يوم.

## ربّان في الطائرة

تعتمد قدرتنا على بناء حدّات جديدة في المقام الأول على مدى قدرتنا على الانخراط في طريق التحديث. ناقشت هذا الطرح في بداية الجزء الثالث من هذا الكتاب بما يكفي كي أستطيع أن أعود إليه الآن مع بعض الثقة. وأميل بطبيعة الحال إلى اتخاذ فرنسا كميدان للتحليل والبرهنة، خاصة خلال العقود الخمسة الأخيرة، ولا سيما المرحلة الأخيرة التي تلت الصاعقة المتمثلة في وصول جان-ماري لوبين، مرشّح "الجبهة الوطنية"، إلى الجولة الثانية من الانتخابات الرئاسية عام ٢٠٠٢، وهو نجاح سرعان ما تمّ التصدي له بإضافة أصوات اليسار إلى المرشح الثاني، جاك شيراك.

سادت هذه المدة الطويلة الحاجة الملّحة والمتزايدة إلى تكييف فرنسا مع الاقتصاد المعولم وتطور العالم الرقمي، وفي الوقت نفسه مع سلسلة من الأزمات الاقتصادية، القطاعية أو المناطقية، وأخيراً مع الأزمة المالية لقروض الرهن العقاري التي اندلعت عام ٢٠٠٧ وبلغت ذروتها عام ٢٠٠٨ (انظر كتابي *Seuil, Après la crise*، 2010) [ما بعد الأزمة])، والتي لم تسفر عن انهيار المنظومة الاقتصادية العالمية كما حدث مع أزمة ١٩٢٩، بفضل القرار الشجاع والضروري الذي اتخذته البلدان الصناعية الكبرى والمتمثّل في الاستدانة كي لا تضطر إلى إعلان إفلاسها. لم يطرأ أي تحوّل خلال هذه الفترة الطويلة على اليمين أو اليسار في فرنسا، إذ إن فرانسوا هولاند عند تقلّده السلطة خلفاً لنيكولا ساركوزي، الذي انتقل خلال خمس سنوات من الانفتاح على الوسط إلى سياسة هوياتية ومتّسمة بطابع يميني متطرف، ولئن كان مستعدّاً للسير على خطى

القادة الأوروبيين الآخرين - طوني بليز وجير هارد شرودر وماتيو رينزي ومن خارج السلطة، فيليب غونزاليس -، وجد نفسه مرغماً على التفتن إلى أن انتخابه تم على أساس خطابه في بورجيه الموجه ضد قوة التمويل الدولية، وفي النتيجة بدعم من اليسار المتطرف. لم يكن من السهل عليه بحق الخروج من هذا التناقض، ولم يخرج منه في الواقع، مستسلماً للصمت بانتظار انعكاس مؤشر البطالة. اتخذت حكومته بعض التدابير الجيدة، وعززت بعض الخطوات الاقتصادية البطيئة، حتى أنها أقرت قانوناً شجاعاً للاعتراف بحقوق المثليين الجنسيين. لكن يمكننا القول إن الطائرة كانت تفتقر إلى ربان خلال هذه السنوات كلها، كما افتقرت إليه أيضاً من ١٩٨٣ إلى ٢٠٠٧. لم يحدث خلال الحملة الانتخابية عام ٢٠١٧، الرئاسية أولاً ثم البرلمانية، أي تبادل للأفكار أو للنقاشات. واختار اليمين الانتحار باختياره مرشحاً مهدداً من طرف القضاء، في حين انقسم الحزب الاشتراكي برئاسة فرانسوا هولاند انقساماً حاداً إلى درجة تسمية المرشح من بين قادة المعارضة الداخلية لإدارة الحزب. وكما تعلمنا حكمة الأمم، البيت المنقسم داخلياً مصيره إلى هلاك أكيد. هذا ما حدث في الواقع. لقد انهارت في غضون بضعة أشهر المنظومة السياسية التي كانت تمثل منذ نهاية الحرب العالمية الأولى المنظومة السياسية لفرنسا كمجتمع صناعي. ومما زاد الطين بلة الإخفاق النهائي لحملة مارين لوبين، ولم يبقَ من المنظومة السياسية القديمة في أعقاب الانتخابات سوى جان لوك ميلانشون الذي تحركه موجة من الحنين الشيوعي واليساري جلبت إليه جزءاً كبيراً من ناخبيه الشباب. كان الفراغ على أشده.

تراءى هذا الفراغ لرجل يحمل حساً استثنائياً في التحليل والقرار هو إيمانويل ماكرون. فأعلن محققاً أنه يميني ويساري معاً، كما عندما يعلن ربان طائرة استعداده الذهاب إلى نيويورك... أو بكين.

لكن ما حققه من انتصارات لا يدين به لأحد غيره، وليس لحركة رأي عام قوية أو حتى لحزب منظم أو أيديولوجيا. إن القدرة على قيادة تغيير تاريخي بحجم أهمية التغير الذي تقف فرنسا على عتبة أمر غاية في الأهمية بلا شك. لكن إعادة تدوير عجلة الاقتصاد وتحويل آلية عمل الدولة وتبني التطلعات العميقة للسكان يفترض التزام قوى اجتماعية ذات غالبية سياسية وفعالة.

الحال كما سبق وذكرت، أن اليمين واليسار، والمعتدلين والمتطرفين، وجميع تلوينات القوى الاجتماعية والسياسية الفرنسية، هم في حالة تفكك، وكان من الآثار المباشرة التي نتجت من الانتصار المباغت والقوي الذي حققه إيمانويل ماكرون أن القوة الداعمة له سياسياً، ولا سيما البرلمانية، ما زالت تفتقر الكفاءة والخبرة، الأمر الذي يضع الرئيس الجديد أمام أول خيار له: إما البحث عن الدعم في اليمين أو اليسار، وإما - على العكس - ألا يعتمد سوى على قواه الخاصة مع مساعدة بعض الخبراء والاستشاريين الذين تربطهم به صلة شخصية؟

إن الانتقال من دور الرّبّان إلى دور محفّز الغالبية انتقالٌ صعب، لكن ينبغي لماكرون فعله. وليس من المستحيل أن يكون الرّبّان مجبراً، لغياب ركيزة سياسية أو تحالف محتمل، على أن يوسّع نطاق دوره كمحدّث ليمتد إلى إنشاء برنامج وقوة ووسائل للفعل. يجب حينئذ أن يضع نصب عينيه القيام بأعمال كبيرة للمستقبل وبإصلاحات معقّدة، كما فعل ذلك من قبله الجنرال ديغول لحظة التحرير. لكن سيكون من الصعب عليه التقدم بسرعة في هذه الجهة ما دام عرّف عن نفسه منذ البداية غير منتم إلى اليسار أو اليمين. وقد يحدو به ترهل خصومه إلى التمسك بدقّة القيادة أطول من المتوقع، خاصة أنه بات من الواضح أن على اليمين التقرب من اليمين المتطرف، ذلك أن اليمين الوسط مشغول بحكم الأمر الواقع من طرف الرئيس؛ كذلك الحزب الاشتراكي يبدو عاجزاً عن إنجاز انتعاش سريع، ما منح جان لوك ميلانشون الفرصة لشغل الساحة دون أن يكون في وارد بناء قوّة سياسية كبرى، نظراً إلى التحديد عينه الذي يقدّمه عن نفسه، أي الأبّي. هكذا، يجد ماكرون نفسه ملزماً بتكريس جلّ طاقته للعمل على تقوية أوروبا عبر التقرب من ألمانيا، أي بالقبول كأولوية العودة إلى التوازنات الاقتصادية المطلوبة على الضفة الأخرى من نهر الراين.

لا يستطيع الرئيس الجديد في ظلّ هذه الشروط أن يعتمد على غير نجاحه الخاص إن أراد الحفاظ على ثقة ناخبيه أو استعادتها. لكن التقليل أيضاً من القدرة على المبادرة في لحظة بلغت فيها أزمة العالم الغربي ذروتها سيكون خطأ فادحاً. المسألة التي تفرض نفسها هنا، وراء تحليل هذه الحالة المحدّدة، هي التمييز بين

المشكلات المرتبطة بضرورة التحديث، وتلك التي تخصّ الحداثة نفسها. ففي حين يتحدّد مجتمع من المجتمعات بصنف الوعي بالابتكارية الإنسانية بالتوازي مع الممارسات، يجب أن يكون مستوى القطيعة التي يحدث عبرها الانتقال من حضارة إلى أخرى عالياً دائماً. تنشأ الأزمة الثورية عندما يسحق الفاعلون الرجعيون الذين يريدون العودة إلى الوراء القوى والأنماط الجديدة للوعي، عندما يريدون - مثلاً - إعادة الملوك أو الكهنة إلى السلطة، في حين أن الانفتاح على التجارة الكبرى وسيادة القانون، وكذلك الإعلانات الأولى لحقوق الإنسان والمواطن، تكون قد صارت أمراً واقعاً بالفعل.

إن أكبر خطر يهدد العالم الغربي الراهن ليس من الصنف المحافظ، بل الرجعي، ويتجلى بوضوح في الولايات المتحدة بالرفض الرجعي للرئيس ترامب العمل ضد الأخطار التي تحيق بالمناخ، أو تصريحاته ضد المكسيكيين الأميركيين والأميركيين الأفارقة، وكذلك رفضه الاتفاق المبرم مع إيران. تشتد مخاطر الأزمة والتفكك كثيراً في ظل غياب إرادة منظمّة لتحويل البلد أو المجتمع، حتى أننا شهدنا كيف تغدو الوحدة الوطنية لبعض البلدان الأوروبية، مثل المملكة المتحدة وإسبانيا، مهددة تهديداً مباشراً، وكيف تنقضّ الجماعية على دول وطنية عدّة، في وقت تنفتح فيه هذه الدول بصعوبة على التبادلات المعولمة.

غالباً ما تكون التكلفة البشرية للتغيرات التي تطرأ على المجتمع أو الحضارة باهظة جداً، ويشتدّ خطر رؤية الشعوب والقادة يفقدون بوصلتهم. إن الدرجة العالية من التفكك، وكذلك الانحسار الذي أصاب فرنسا الصناعية، هو الذي يفسّر أهمية فوز إيمانويل ماكرون المفاجئ، الذي لم تعدّ القوى السياسية التقليدية له، ويبيّن لنا كذلك ضرورة التمييز الدقيق بين جانبي المرحلة الانتقالية: القطيعة مع الحضارة القديمة من جهة، ومن جهة أخرى تهيئة الحضارة الجديدة، دون الاقتصار على الممارسات الاقتصادية الجديدة طبعاً، بل على الأخص تهيئة التأويلات والأنماط التي يجب على الوعي الجديد اتخاذها.

ذلك أننا ما إن نظمنا إلى وجود ربّان داخل الطائرة، فإن أولى الضرورات إلحاحاً، في عالم منقسم بين رأسمالية مالية معولمة وأنظمة حكم استبدادية أو شمولية، إنما



آمآآل فآ آآول الاءموآراطآة؁ ما فآآرض الآأسآس لفؤؤ الآقوق الإنسانآة الأساسآة على الفاعلآن السآاسآآن.

## مقاولون آءء وآامعات آآآآة آءءة

ما إن فآآرف بلد من البلدان بأهمآة آشء طاقاته والبدء فآ آآآآر المآآمع؁ وآآآ الآضارة؁ فإن أهم عآبة فآآآر بها الآمآع فآ الطرآق المؤءآ إلى مآآمع الآءاءة الفائآة آمآآل فآ الرأسمالآة المالآة الآآ آبذر قسماً آآآراً من رؤوس الأموال فآ أنشآة آآر إنآآآة باسم المآآآ والمآآآ من السآآ وراء الأرباح الآضرآة.

فآ آآن فآآآضآ الآآآول إلى المآآمع الآءآآ آآساب معارف آءءة وإنشاء منظومات آآصال آءءة؁ من الضرورة بمكان أن فولء المآآمع وفآآآ صنفآن من المقاولآن. فآمآآل الصنف الأول فآ المقاولآن الآآن فآنشؤن إمبراطورآات اقآصاءآة على نطاق عالمآ؁ آآذا أصبحت Apple و Microsoft و Google و Amazon و Samsung علاماء آآآآآة معروفة فآ العالم بأسره؁ وأسآت قوتها على آعبئة الآقانات المعلوماتآة. فآمآآل سآآف آوبز؁ مآآكر Apple؁ أشهر هؤلاء المقاولآن؁ وشهرآه آضاهآ شهرة هنرآ فورء فآ المرحلة الصناعآة. آمآآ عءء آآآر من الشرآاء الناشئة الآآ آذآ آذوهم وآآآآع غالباً فآ آاضناآ آآآة؁ ولا سآما فآ واءآ السآآآكون؁ من مراآمة ثروات هائلة. سارآ أوروبا آآراً على آذا الءرب مع بعض الآآآآر؁ لكن المقاولآن الأوروبيآن فآآون فآ نآوبورك ما فآآآآون من اعآماءاآ لضمآن آطورهم بسهولة أكبر مما فآ بارآس وفرانآفورآ. آشآآل على آذا النآو صورة عن هؤلاء المقاولآن الآءء آرآز على الطابع الشآصآ للنآآآ الآآ آصءوه بوصفهم مآآكرآن فآ المقام الأول. آآف لا آآآر الإعآاب الروآة الآآ آآاول آآاة مؤسسآ Apple والنآآ الآآ آآقوه؟ آآف لا فآآر الءهشة آطور واءآ السآآآكون والوآآرة المآسارعة لآطور الشرآاء الناشئة المآآآصة بشآكة الإنترنت؁ بما فآ ذلك فآ بلد آكون فآه شروط إنشاء الشرآاء على ءرآة قليلة من الآآفآز؁ مثل فرنسا؟ لكن إلى آانب نآآآ الشرآاء الناشئة؁ فآآآ



الأهم الاعترافُ الذي تؤكّده "الأكاديمية الأميركية للعلوم" بأن جميع الاختراعات التقنية الكبيرة تمتد جذورها إلى البحث الأساسي المنجز في المقام الأول على يد نخبة الجامعات البحثية. وحدهم الأميركيون هم الذين فهموا - حذت حذوهم في ذلك المملكة المتحدة وكندا وأستراليا - أنّ الجامعات البحثية كانت المؤسسات الرئيسية لعالم الابتكار اليوم وغداً، مثلما كانت المصانع الكبرى في المجتمع الصناعي والبنوك الكبرى في بداية مرحلة التصنيع. حتى أن "الأكاديمية الأميركية للعلوم" أنشأت حملة واسعة في أوساط العلماء أنفسهم، وكذلك لدى الحكومة والشركات الكبرى والمانحين ووسائل الإعلام، لا من أجل توجيه الموارد الهائلة نحو الجامعات البحثية فحسب، وإنما أيضاً لدعم الرأي العام عبر التنبيه إلى أن الدولة في الولايات المتحدة كما أي مكان آخر، ورغم الثراء الفاحش الذي تتمتع به جامعات هارفرد وييل وبعض الجامعات الخصوصية الأخرى، هي التي تموّل الشطر الأكبر من البحث، ولا سيما معاهد الصحة الوطنية الشهيرة التي شهدت إنجاز اكتشافات كبرى بيولوجية وطبية. هذه الروح نفسها هي التي دفعت في بلدان أخرى إلى إنشاء معاهد بحثية ذات تطلّع مشابه، خاصة في المجالين البيولوجي والطبي. فإذا ما أخذنا بالاعتبار النموّ القوي للعمالة في قطاع البحث والتعليم والصحة، هل سيسم التردد بعدُ موقفنا من الحداثة الفائقة؟

أدرك تماماً القيمة العليا لمعاهد البحث الكبرى التي نشأت في المرحلة الصناعية، خاصة في ألمانيا التي اخترعت نموذج الجامعة الحديثة مع هومبولت عام ١٨٠٧ خلال الاحتلال النابليوني، ثم مع "مؤسسة ماكس بلانك" أو "معهد الدراسات المتقدمة" في برلين، وفي فرنسا كذلك مع Collège de France و"دار المعلمين العليا" و"معهد باستور" الذي يدعمه "المركز الوطني للبحث العلمي" و"المعهد الوطني للصحة والبحوث الطبية"، من دون أن ننسى روسيا، بمؤسساتها الكبرى المكرّسة للبحث في الرياضيات والفيزياء، التي لا تزال ملهماً في مجال بحوث الفضاء (مع العلم أن إنشاء هذه المعاهد تمّ قبل الثورة السوفياتية وقد نجت بفضل مشاركتها في مقاومة الاجتياح الهتلري، ثم غدت مع أندريه ساخاروف Andrei Sakharov مركز الانشقاق السوفياتي. انهارت هذه المعاهد مع الاتحاد السوفياتي،

ولجأ كثير من أعضائها إلى المعاهد الأجنبية، ولا سيما في الولايات المتحدة، لكن أيضاً في فرنسا وإنكلترا).

غير أن ما تُمثله الجامعات البحثية إنما يفوق بكثير معاهد البحث الكبرى هذه، إذ تسكنها قناعة بأن الرهان النهائي للبحث يتمثل في تغيير الحياة في كامل المجتمع. تستعد كل من الصين والهند بالفعل وبدأ من أجل إنشاء مراكز للمعرفة والتجديد. وماذا عن فرنسا؟ للأسف الشديد، نرى اليوم سعي الحكومات إلى إنشاء جامعات كبرى تحت مسمى "مراكز البحث والتعليم العالي" (PRES) ثم "اتحادات الجامعات والمؤسسات" (COMUES)، أي باختصار شديد: "مصانع مضاءة بالغاز"¹ تتخيل الحكومات بسذاجة أن بإمكانها أن تبتّ روح الابتكار فيها بتأثير الحشود الهائلة من الطلاب الذين يسود الاعتقاد أن منهم من سينجح، بلا ريب، في الفوز بإحدى جوائز نوبل.

لا شيء يمكن أن يكون بديلاً عن وعي بلد بأنّ عليه أولاً تعزيز المعرفة إذا ما كان يطمح إلى الدخول بوتيرة سريعة في مجتمع الحدّات الفائقة.

## الديموقراطية المباشرة مقابل السلطة الشاملة

بات خيار الناخبين في البلدان الغربية - بالمعنى الواسع جداً لهذا المصطلح، أي جميع البلدان التي تتيح مؤسساتها التعبير عن المبادئ والمشروعات الديموقراطية - يعتمد اليوم (وغداً بمقدار أكبر) على قدرة القادة والأوساط الفكرية والعلمية على إعطاء مفعول سياسي - بتحديد أكبر، انتخابي - للتوليفات المؤلفة من القوى الاقتصادية الدينامية، والمبادئ الديموقراطية، وإرادوية الدولة. يمكن لهذه التوليفات أن تتشكل في نطاقات شديدة التنوع، لأن السياسة ليست تمثيلاً فحسب، بل "تأويلاً" أيضاً.

¹ Usines à gaz، يعود هذا التعبير إلى الثورة الصناعية مطلع القرن التاسع عشر، حيث استخدمت العواصم الأوروبية الغاز لإنارة المصانع، ما ساعدها على إنشاء تجمعات من المصانع الكبرى. غير أن الأمر آل إلى بناء تجمعات معقّدة وخطيرة، وأخذت صيماً سيئاً. راحت التجمعات واستمر التعبير موسوماً بطابع ازدرائي. ويستخدمه آلان تورين في هذا السياق ليعبر عن أن هذه التجمعات الجامعية ما زالت تنتمي إلى المجتمع الصناعي أولاً، وهي غير مجدّية ثانياً. (م.)

في المقابل إن مآل التعبيرات السياسية التي تحكمها "عاطفة واحدة" هو الإخفاق، كالخوف من الأجانب، أو البحث عن الربح، أو الأمان الذي تتكفل الدولة به، أو الحنين إلى الماضي. وبطبيعة الحال كل سياسة ذات طابع انتخابي تسعى إلى تعزيز هذه المجموعات القائمة على المصلحة أو تلك، هذه الأيديولوجيات أو تلك، هذا الإرث المادي وتلك الأيديولوجيات الوطنية، لن تعمل إلا على حفر قبر سيرورة التحديث لبلدانها بيدها.

لا بديل عن أن يكتسب كل فرد لدى الدخول إلى المجتمع الجديد، من القادة إلى المواطنين الحاملين للمشروعات، ثقة معينة بأن مشروعاً شاملاً قادراً على احتواء مشروعه الخاص داخل ميثاق وطني وديموقراطي. إذًا، يجب في المقام الأول الشروع في تحديد بين لمستويات الانتساب أو الرفض التي يجب أن تدخل في توليفة هذا الميثاق.

أستهلّ بما أعدّه ضرورةً مطلقة: على كلّ سياسة في بلدان الحداثة الفائقة أن تستهدف إدماج أكبر حجم ممكن من السكان في المجتمع والعالم الجديد، على أن يتمتع هؤلاء السكان بالحقوق الأساسية الأوسع نطاقاً، وبالإقصاءات الأشد محدودة.

المكوّن الثاني للميثاق الديموقراطي إنما يستهدف نمط تدخل الدولة في الفروع الرئيسية الثلاثة للتجديد الاجتماعي: البحث، والتربية، والصحة العامة. يتعلق الأمر في جميع هذه الحالات بتحويل "الجهات الإدارية" إلى أدوات مشاركة اجتماعية معلنة بوضوح كهدف رئيسي.

المكوّن الثالث هو الدفاع عن العمل على نحو يتخطى مجرد مكافحة للبطالة، بل يؤكد الاستمرارية التي لا بد من إعادة إنشائها بين المجتمع الصناعي ومجتمع الحداثة الفائقة. وهو أمرٌ ينطوي على أهمية رئيسية تمسّ الشباب المعنيين أكثر من غيرهم بنقص العمل وأنماط القصور في تكوينهم.

يمكننا تخيل طرائق عدّة تختلف باختلاف البلد لبناء أنماط جديدة من الديموقراطية، لكنني لا أعتقد أنّ في مقدورنا في أيّ من البلدان الغربية الوصول إلى النجاح المُتمثل في غالبية سياسية ما لم نحقق هذه المكونات الثلاثة مجتمعة.

إن من شأن بناء نخب حاكمة جديدة أن يسمح بالوصول إلى توليفة لهذه المكوّنات الثلاثة، لكن بطرائق شديدة التمايز، لأن العناصر التي تدخل في تكوين اليمين السياسي بتلويّناته كافة دائماً ما تكون أكثر تجانساً من تلك الداخلة في تكوين اليسار، إذ إن الأخير يرتبط ارتباطاً أكثر مباشرة بالآراء، في حين يرتبط اليمين بالمصالح.

إن الحياة السياسية في البلدان ذات أنظمة الحكم الاستبدادية أو الشمولية تقاوم وفق تعريفها نفسه التآطير والتنبؤ، لأنها لا تتوافر لا على مؤسسات سياسية تتيح تحديد أفعال الدولة بمصطلح اجتماعي وثقافي، ولا على أدوات لمعلومات نزيهة تسمح بمعرفة حالة الرأي العام.

لهذه الأسباب غالباً ما تحلّ محلّ الفاعلين السياسيين الممنوعين من الإدلاء بآرائهم والقيام بأي فعل في ظل أنظمة الحكم هذه التي تسود اليوم في جزء كبير من العالم تحالفات غير مستقرة بين حركات اجتماعية وردود فعل من عالم المنفى الداخلي أو الخارجي. قد تكون هذه الصيغة صادمة، ومع ذلك هي كلاسيكية، وتكتسي قوة خاصّة في عالم اليوم الذي تنبثق فيه هنا وهناك صور شديدة التنوع من السلطة الشاملة التي تولّف بين السياسة والاقتصاد والثقافة.

ولما كانت الحركات الاجتماعية الجديدة حركات إيتيقية وديموقراطية في المقام الأول، من المنطقي أن تشتد في البلدان المناهضة للديموقراطية بغية محاربتها. لذلك نشأت أكبر الحركات الاجتماعية في القرن العشرين في أوروبا الخاضعة للاتحاد السوفياتي، وحملت أسماء بودابست وبوزنان وبراغ وغدانسك وكلّ بولندا التي انتفضت مع حركة "تضامن" ثم برلين عام ١٩٨٩، وهي السنة التي نشأت فيها أيضاً حركة "تيانانمن"، وهي أكبر انتفاضة شعبية (وطلاية على الخصوص) في الصين الماوية وبعد الماوية.

أصرّ مع ذلك على فكرة أكدتها ومفادها أن توجه هذه الحركات الاجتماعية لا يقتصر على المنحى السياسي، بل تُمثّل أيضاً رهاناً على الحرية الثقافية، وهذا ما استطعنا التأكّد منه لحظة موجات "الربيع العربي" أو الحركة الطلاية في تشيلي عام ٢٠١١، وكذلك خلال الأفعال الديموقراطية للشباب الأتراك بمناسبة هدم منتهز غيزي وسط إسطنبول.

## خلاصة حول الحركات الاجتماعية الجديدة

لا بد كي نفهم غياب الحركات الاجتماعية الجديدة في مجتمعات الحداثة الفائقة من أن نعود إلى السمات الأعم التي تصف هذا الصنف الجديد من المجتمع.

في معظم البلدان الصناعية، كانت النقابات ومجمل الأنماط التي اتخذتها الحركة العمالية هي التي تصدّرت المشهد بلا ريب طوال مرحلة التصنيع، خاصة قبل الحربين العالميتين. شاركت النقابات بعد ذلك، ولا سيما بعد ١٩٤٥ في أوروبا بأسرها، مع الأحزاب السياسية وجمعيات كثيرة ومتنوعة في ابتكار وإنشاء دولة الرفاه التي طاول أثرها المجتمع بأسره والمنظومات الصحية خصوصاً، في حين كان فعل النقابات يقتصر حتى ذلك الحين على المنشآت. الحقيقة أن بلداً واحداً شكّل استثناءً على أهمية دور النقابات في المنشآت هو فرنسا حيث عُقدت المفاوضات الجماعية، بصعوبة بلا شك، وكانت الاتفاقات الكبيرة التي تمّ التفاوض بشأنها على ما يبدو بين منظمات أصحاب العمل والنقابات العمالية تُحرّر عموماً في مكتب وزير العمل، بل في مكتب رئيس الحكومة. لنقل إن غالبية النقابات في فرنسا ("الاتلاف العام لاتحاد النقابات") عهد بالدور الرئيسي إلى القانون، في حين أن الأولوية في البلدان الاشتراكية الديمقراطية تذهب إلى المفاوضات على الصعد كافة، بما في ذلك على صعيد المنشأة. كما نعلم، ففي ألمانيا المحتلة نشأت بعد الحرب بتأثير من البلد الذي كان يحتل منطقة الرور - أي بريطانيا العظمى - منظومة مهمة قائمة على الإدارة المشتركة (mitbestimmung)، وكان لها بالغ الأهمية لهذا البلد. وفي السويد، كان "اتحاد العمال" معروفاً لدى الجميع بتأثيره في جميع قطاعات الحياة الاجتماعية. على العكس، كان كلّ من الأحزاب والدولة في فرنسا يريد دائماً أن يحتفظ لنفسه بالدور الريادي في هذه المجالات. وحده "الاتحاد الفرنسي الديموقراطي للعمل"، خاصة تحت قيادة إدمون مير Edmond Maire بعد عام ١٩٦٨، سعى إلى تعزيز التفاوض، وهو الذي ضغط وأثمرت جهوده في الاعتراف بالفرع النقابي للمنشأة. ورغم أن هذا الاتحاد النقابي أصبح مؤخراً الأهم في البلد في القطاع الخاص، فإن المفاوضات الأخيرة مع حكومة إيمانويل ماكرون في القطاع الخاص كشفت عن مقاومة شديدة أبدتها قوى اليسار المتطرف ضد المفاوضات المتعلقة بالمنشآت. يجب



الاعتراف بأن هذه الغلبة لدور الدولة على "الشركاء الاجتماعيين" تُفسّر في المقام الأول بالضعف الحاد في نسبة المنتسبين للنقابات. فالنقابات لا تضمّ في منظّماتها سوى ١٠% من العاملين بأجر، وإن أخذنا في الحسبان واقع أن نسبة الانتساب إلى النقابات في المنشآت الحكومية الكبرى ولدى الموظفين أكبر من ذلك بكثير، فإنّ هذا يُعدّ مؤشراً على غياب شبه كامل للنقابات في معظم المنشآت الصغيرة.

يُفسّر كل من هذه السمة الخاصة بفرنسا والسقوط الذي بات قديماً الآن للنموذج الاشتراكي الديمقراطي في بلدان عدّة، ما تشفّ عنه الحركات الاجتماعية، أكانت قديمة أم جديدة، من ضعف حقيقي في أوروبا الحالية، القارة التي يبلغ فيها حجم التدخلات الاجتماعية للدولة مستوى كبيراً.

إن الثقافة السياسية الحالية في أوروبا هي في الواقع بعيدة كل البعد من ثقافة الحركات الاجتماعية كما عهدناها في بلدان أخرى، ولا سيما تلك التي سبق وأشرت إليها ورأينا فعلها في البلدان الخاضعة للاتحاد السوفياتي. يكفي أن نتذكر أن "تضامن" في بولندا كانت نقابة في الأصل، إذ إن الطلاب الذين كانوا يشاركون في هذه الحركة الديمقراطية والوطنية بنشاط كبير لم يكن في مقدورهم الانتساب إليها لكونها مخصّصة للعاملين بأجر في المنشآت. لكن لا مراء في أن حركات اجتماعية جديدة لا بد أن تبتكر ذاتها وتنشأ وتتدخل في شروط لا مثيل لها في الوقت الحالي، وأن تنشأ حتى في حياة المؤسسات الكبرى لا في المنشآت فحسب، بل في المدارس والمستشفيات، والمدن أيضاً، وفي عدد كبير من المؤسسات المتنوعة، خاصة في المؤسسات التي تدافع عن مصالح الأقليات.

إن من شأن قبول للحدثة الجديدة والقطيعة مع الفاعلين القدامى للمجتمع الصناعي أن يُمهّد الطريق لابتكار فاعلين جدد. أسوأ ما يمكن أن يحدث هو أن يقتصر التحديث على أنماط تدخل الدولة من دون تحوّل عميق في التطلعات والمطالب وأنماط تدخل أفراد المجتمع في جميع ميادين النشاط فيه. ومن المنتظر من مجموع التأمّلات التي أقدمها في هذا الكتاب أن يوجه تطلعاتنا ومبادراتنا نحو سيرورات ابتكار فاعلين جدد تختلف عن تلك التي عهدناها في عهد التصنيع.

دعونا لا نفسح المجال أن تستبد بنا الصعوبات التي تواجه الأحزاب السياسية



وهي تعيد بناء نفسها وتكوين غالبيات برلمانية جديدة أو تعيد إطلاق عملية البناء الأوروبي، ذلك أن رهان الصراعات الاجتماعية الماثل في الصعوبات والأهوال التي سلّم القرن العشرون عهدها للقرن الحادي والعشرين منذ بواكيره الأولى هو في الاختيار بين التذوّت ونزع التذوّت. إن زمان السياسة والإستراتيجيات عائدٌ لا محالة، لكن جميع مناحي عيشنا، من أكثر الأهواء اتقاداً إلى أشد صور العنف همجية، باتت من الآن فصاعداً تحت نور الحقوق الإنسانية الغزير، كما تحت وقع الصواعق المدمّرة للنزعات الجماعية والاعتداءات.

### إيكولوجيا سياسية جيدة وأخرى سيئة

كان من شأن الأزمة العامة للحضارة الصناعية أن أدت إلى التشكيك الجذري في فكرة الحداثة. يرفض البعض فكرة ابتكار الفعل الإنساني للحضارات المادية ولتأويلاتها الثقافية من منظور تمثيل الابتكارية الإنسانية وأدوات الفعل فيها، ويطالب بالاستعاضة عنها بنظام طبيعي تحفظ فيه "الطبيعة" موقعاً للنوع البشري، وهو الموقع الذي خرج النوع البشري عنه في رأيه، وأسهم حتى في تدميره. ويعتقد المناهضو الحداثة هؤلاء أنّ علينا اتخاذ خطوة عودة إلى الوراء، هذا ما لم يكن قد فات أو أنها بالفعل، وهي خطوة من شأنها أن تتيح لنا أن نشغل من جديد الموقع الذي ما كان علينا مغادرته البتة. من الصعوبة بمكان إعطاء فحوى ملموس لمثل هذا الخطاب. في الواقع، يذلل المناهضون للحداثة قصارى جهدهم بغرض إقناعنا بالحاجة الملحة إلى تغيير أسلوب عيشنا إن أردنا تفادي تدمير أنفسنا. لكن ما ينبغي أن نصغي إليه خلف هذه الصور التي تزرع الخوف في الأنفس، هو الإدانة الأخلاقية لإنسانية وقعت ضحية ما كان اليونانيون يدعونه "الشطط" (hybris)، أو التجاوزات لإنسانية نسيت في رأيهم أو هجرت القواعد الأولية للحكمة، أي الامتثال للقواعد العليا للنظام الطبيعي، التي لا سبيل لانتهاكها.

لا شك أنه من الغلو بمكان الزعم بأن أرقام وتنبؤات العلماء قد استشارت استجابة على نطاق واسع من جانب القادة السياسيين الذين بلغ الاستهتار لديهم أشده وبرهنوا

عآءهم عن آءءءم إآابة آاءرة على عرقلة آءوء أأمة أعلن أنها وشكة؁ فف آفن أءرك الرأف الشعبف أن عالم الآءاءة الفائفة فلفف بنا عرض الآائف وبسرعة كبفرة. السبب فف ذلك فف المقام الأول أن علم المناخ لا فزال عفر موآء رغم منآاه الآنبؤف القوف. ولأن لا أآء؁ ثانفا؁ فف مقءوره أن فقول لنا بءقة ما قد فآءء إن ارآفءت ءرآة الآرارة من ءرآفن إلى آلاف. لكن بغض النظر؁ ما ءام من الواضآ الفوم أن الوضآ الرافن لم فطرأ علىه أف آعءفل فف العمق؁ سنكون فف مواآهة كوارآ آسفمة. لا فعنف ذلك أن علفنا العوءة صاآرفن إلى الموقع المزعوم الذي آفظفه لنا ”الطبفعة“. بل على العكس؁ إن على القلق المبرر الذي آسآففه الأزمة المناخفة أن فءفعنا إلى الآصرف لفس ضء مباءف المعرفة العلمية والآءاءة المعمول بها إلى الآن؁ وإنما آلافاً لذلآ بالآوافق مع الروح الأساسف للآءاءة الآف شكآت روح الأنوار المآرك الأول لها؁ أف روح الآآ وآآرام الآقفة العلمية.

عءما سفكون فف مآاح العلماء أن فآءءوا بءقة أكبر للقاءة السفساففن ووسائل الإعلام المآاطر الآف آآقف بنا وآآم الضرورة لآآآاذ الآءافر الآقفة كف آآصءف للكوارآ المعلنة؁ سفكون موقعنا أفضل لآآآاذ القراءات بغض النظر عن مسآوف اللاعقلانفة الآف سآسم الرأف الشعبف. لم فشر العلماء بءقة آآى الآن للقاءة السفساففن إلى الآءافر الآف فنبغف آآآاها لمواآهة المشكالات. لكن ذلك لفس من آآآصاصهم فف الواقع. مع ذلك إن هذا النوع من المعلومات هو الذي من شأنه أن فطلق العنان لآركات الرأف العام القاءرة على إآبار النزعات القوففة أو الأنانفة السفساففة على الآرآآع أمام الوعف العام بالمآاطر الآف آهءء مسآقبل البشرف برمآها. لكن من الصآفآ أفضاً أن الآل المآآظر لا فنبغف آوقعه من طرف العلماء فآسب؁ أو آآى بصورة رئفسفة ربما؁ بل من المهم أن نقصء مآآصف الفكر والسفاسة فف المقام الأول. فآكون قءرة أكبر على آآآاذ القرار لفس شأنأ مرهونأ بففاذ البصرفة فآسب؁ بل بالقءرة على آطبفق المعارف العلمية على المشكالات الآف آآآص بالقرار السفساف؁ وآطبفقا أفضاً وآاصة على آآول الرؤفة الآف لءفنا عن أنفسنا وعن الآءاءة؁ لنصبح مءركفن آآم مسؤلفاآنا.

آمة فف هذا الآصوص آطأ فنبغف ألا نرآكبه فف هذه اللآظة: آآءفء المشكالة

وحصرها بالدفاع الضروري عن البيئة، ذلك أن المسألة تتعلق تحديداً بزيادة ثقتنا في قدرتنا على التصرف بعقلانية وديموقراطية، بما ينسجم مع ما كانت عليه دائماً روح الحداثة. إن تحويل الصورة التي لدينا عن أنفسنا عبر إلغاء الصور التي لا أساس لها عن "حالة طبيعية" ثابتة وأبدية هو الذي من شأنه أن يزيد قدرتنا على التصرف. لسوء الحظ، جلي أن تمثيلات كهذه أسهمت في فقدان الحالي للثقة بقدرتنا على التصرف، في حين أننا أصبحنا على وعي خلال القرن المنصرم، بالإضافة إلى قدرتنا على الابتكار وتحويل أنفسنا عبر تحويل بيئتنا، بأننا قادرون أيضاً على تدمير أنفسنا، وخير دليل على ذلك الحربان العالميتان والجرائم التي ارتكبتها أنظمة الحكم الشمولية.

## نيويورك

أنهيت للتو مراجعة هذا الفصل، وأشعر بحاجة إلى إلقاء نظرة على كتاب وصل إلي مؤخراً. هذا الكتاب هو مجموعة من الصور الشخصية التي جمعها الفوتوغرافي براندون ستانتون Brandon Stanton في كتابه *Humans of New York* [أناس من نيويورك] خلال خمسة أعوام ووضعها في هذا الكتاب المنشور عام ٢٠١٥. يملك ستانتون مدونة يتبعها ١٥ مليون قارئ وجدوا في صور الغرباء هذه "أفضل توصيف لوضع العالم وحالة مجتمعهم". أنضم إليهم بدوري بغية فك رموز هذه الحضارة، لأنها حضارة بالفعل.

هم أولاً مجموعة من الأفراد. وجميعهم منفصلون اجتماعياً، على اختلافاتهم بين غني وفقير، مولود في نيويورك أو قادم من كل بقعة من الأرض تقريباً. مثلهم في ذلك مثل الكتاب نفسه الذي لا نرى فيه أي نصب تذكاري أو رمز أو اقتصاد أو مجتمع أو قوة أو سلاح؛ هو كما يلوح من عنوان الكتاب، يتحدث عن أناس... هؤلاء ليسوا مواطنين أو عمالاً، ومنفصلون عن جميع التحديدات الاجتماعية الظاهرة على هذه الصور. لا نرى حتى مجرد سيارة تُشكل موضوع صورة وحدها.

يبدو على هؤلاء الأناس وعلى جميع أولئك الذين يودون أن يجلسوا أو يمشوا في هذه الطرقات، في الليل أو النهار، استغراقهم في تأمل أنفسهم وتأمل انفصالهم الاجتماعي.

في هذا الكتاب الذي يُخَيِّم عليه الصمت، نسمع موسيقا الروك وأصواتها، نشعر بألم المخدرات ونلاحظ أيضاً صوراً قادمة من بعيد، من جيل On the Road [على الطريق]، كأن الزحف الطويل نحو الغرب، الزحف الظافر والعنيف، بلغ نهايته في الثبوت والصمت، هنا في الشرق، في هذه المدينة العالمية، نيويورك، عندما تكف عن أن تكون تفاحة كبيرة<sup>١</sup>.

أناس ليسوا غاليين أو تائهين، ليسوا أبداً عبيداً للآلات، بل يتكرونها على الطرف الآخر من البسيطة ثقافة جمعية بما لديهم من وعي فردي، ثقافة ستكشف عنها لاحقاً الكتب والأفلام والوثائقيات والقصص والشهادات والآراء، بما فيها من انفصال اجتماعي، حتى عندما يكون هؤلاء الأناس متدينين.

لا يعني ذلك أن هؤلاء الأفراد قد تخلّوا عن أن يكونوا نيويوركيين، إنما لأن الأسئلة التي يطرحونها على أنفسهم لا تدعو أو تنتظر أي ردّ. يُظهر هذا الكتاب سكاناً من نيويورك معيّنة، من نيويورك التي تتقصّى نفسها، وتتقصّى معنى العيش الفردي والجماعي. هي رؤية كونية لكنها محرومة دعم أي مؤسسة منظّمة.

وأسمع كثيراً من التساؤلات في هذه الكتاب ولا أسمع ردّاً عليها. لا أسمع حتى الرفض المزدوج لدونالد ترامب وهيلاري كلينتون. نيويورك هذه تلقي الأسئلة على العالم لكنها لا تقدم إجابات، ولا تسعى حتى إلى توجيهه.

تستحضر هذه الصور بالطبع روايات القرن التاسع عشر عن لندن وليفربول وباريس، وصوراً عن مصانع ضخمة وأحياء صناعية وطرقاً مكتظة بالسيارات تعود إلى زمن كان فيه العمال، مسبقاً، يبحثون عن معنى لعيشهم. ويجدونّه.

غير أن هؤلاء الأناس من نيويورك لا يبحثون اليوم عن معنى لعيشهم إلا داخلهم، ولا يساورهم أي شك في أنهم لن يعثروا عليه، وهذه هي الجدة القصوى لما نراه عندما ننظر إليهم: هم ليسوا ما ادّعوه ذواتاً إنسانية، لكنهم يعلمون في وعيهم وفي المسافة التي تفصلهم عن أنفسهم وفي قدرتهم على مساءلة أنفسهم إنما تكمن الإجابات

١ Big Apple، تسمية تطلق على نيويورك: هناك روايات عدة عن سبب تسمية نيويورك بالتفاحة الكبيرة. فيقول بعضهم إن هذه التسمية ترجع إلى العائلات التي كانت تباع التفاح في شوارع المدينة لتغطية النفقات خلال الكساد العظيم. ويقول آخرون إن هذا المصطلح جاء من مدبرة شهيرة للدعارة، في القرن التاسع عشر، كانت فتياتها يشار إليهن بـ "تفاحاتها الكبيرات". (م).

والتأويلات التي يبحثون عنها بصدق، هذا الصديق الذي لنن لم يكن حلاً لشيء، لا شيء ممكن من دونه.

## الذات الشخصية، لا الفردية أو الاجتماعية

قد يحلو لبعض الشراح أن يقرؤوا في كتابي هذا تحفيزاً للفردانية منظوراً إليها على أنها النمط الأقصى للنزعة الفردية، على أساس أن هذا الكتاب، مثله مثل الكتب التي سبقته (ولا سيما *La Fin des sociétés*, Seuil, 2013، *Nous, sujets humains*, Seuil, 2015)، سيُنظر إليه بالتحديد كدعوة لاستبدال نموذج مثالي شخصي وكوني في آن بالنموذج المثالي الاجتماعي.

من سيظن ذلك هم غالباً مثلي ويشاركونني الوعي بالأزمة وسقوط النماذج المثالية الاجتماعية، وبدقة أكبر فكرة التقدم. لكنني أبعد ما يكون عن العدمية الاجتماعية. كما أنني لا أجد في ما أكتبه دعوة إلى الفردانية. قدّمت خلافاً لذلك الكثير من الإشارات التي تدلّ على تعلّقي بكونية الأنوار، ولا أجد ما يمنعني من أن أستقي من المسيحية كما من العقلانية الحداثية الإلهام الكوني نفسه.

وأودّ أن أشدّد من جديد على وجهة البحث التي يُمثّل هذا الكتاب حصيلة لها. فالأمر عندي يتعلق في المقام الأول بالعمل على الاعتراف بالحقوق.

وأضيف أنني، أنا الذي استغرقت جزءاً كبيراً من حياتي في البحث عمّا أعتقد أنه الحقيقة، سأشعر أنني قدّمت الكثير إن استطعت الإسهام، وإن بطريقة غير مباشرة، في إعادة بناء الأفعال الجماعية والشخصية لتكون في خدمة الحقوق الإنسانية مباشرة، والدفاع في المقام الأول عمّا أدعوه الكرامة الإنسانية من أجل التنبيه إلى التبعية الضرورية لجميع المؤسسات لما أدعوه سيرورة التدوّت، التي هي ليست شيئاً آخر سوى الأولوية الممنوحة في كل فرد لمطالب وحقوق الذات الإنسانية.

هذا ما يضعني على الطرف النقيض من أنصار النزعة النفعية والدهرنة. لا أسعى إلى الاستعاضة عن الله أو أي معبود آخر بالعقل، وإنما بالإنسان المبتكر، عن طريق أخذ جميع مستويات التجربة والفعل الإنسانيين، والمشروعات السياسية والاجتماعية



كما التأويلات الثقافية، بالاعتبار؛ والاعتراف بعلاقات الهيمنة والعلاقات الوجدانية المتبادلة بين الأفراد.

لذلك أصررت على وصف عملي داخل حقل الفكر والبحث السوسيولوجي انطلاقاً من قيمة العمل، ثم من قيمة الحركات الاجتماعية، وأخيراً من قيمة الذات التي حاولت إنقاذها من الرفض الذي احتجرت ضمنه. أولى هذه الثيمات كانت في صلب أعمالي المطولة حول المجتمع الصناعي، وثانيها فرض نفسه عليّ في لحظة الحركات الطلابية الكبرى في جامعتي بيركلي وسانتيفو، كما يُفسّر العرى الوثيقة التي تربطني بأميركا اللاتينية وقربي من الحركات الاجتماعية، وكذلك من الحركات الاجتماعية المناهضة التي هبت في العالم العربي الإسلامي. وانتظم عملي أخيراً حول أفكار الذات والتذوّت ونزع التذوّت، هذا العمل الذي بدأته وأردت المضيّ به أبعد ما يمكن. إن سوسيولوجيا الفاعلين التي دافعتُ عنها ضد سوسيولوجيا الأنظمة لم ترعم يوماً المعارضة بين الفرد المنعزل والمجتمع البيروقراطي أو مجتمع الآلة أو المجتمع الشمولي، وإنما المعارضة بين كلّ من الحرية والمساواة وكرامة الذات الشخصية والجمعية، وبين مجموعات المصالح والربح والقوة.



## قائمة بالمراجع

ADORNO, Theodor, Étude sur la personnalité autoritaire, 1950, trad. fr., Paris, Allia, 1996.

ALBROW, Martin, *The Global Age. State and Society Beyond Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1996.

ALEXANDER, Jeffrey C., *The Dark Side of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 2013.

ALEXIEVITCH, Svetlana, *La Fin de l'homme rouge ou le Temps du désenchantement*, trad. fr., Arles, Actes Sud, 2013.

ARNDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme*. Tome I: *Le Sys-tème totalitaire*, 1951, trad. fr., Paris, Seuil, 1972, Gallimard, 2002.

–, *De la révolution*, 1963, trad. fr., Paris, Gallimard, 1964, 2012.

–, *Condition de l'homme moderne*, (*The Human Condition*, 1958), trad. fr., Paris, Calmann-Lévy, 1961.

–, *La Crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1972.

ARON, Raymond, *La Lutte des classes*, Paris, Gallimard, "Idées", 1964.

–, *Les Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*, Paris, Calmann-Lévy, 1969.

AZZOLINI, Julio, *Dopo le classi dirigenti. La metamorfosi delle oligarchie nell'età globale*, Rome, Laterza, 2017.

BAUMAN, Zygmunt, *Hermeneutics and Social Science. Approaches to Understanding*, Londres, Hutchinson, 1978.

–, *La Décadence des intellectuels. Des législateurs aux inter-prètes*, 1987, trad. fr., Arles, Éditions Jacqueline Chambon/ Actes Sud, 2007.

–, *L'Amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes*, 2003, trad. fr., Paris, Éditions du Rouergue, 2004.

–, *Vies perdues. La modernité et ses exclus*, 2006, trad. fr., Paris, Payot et Rivages, 2009.

-, *Le Présent liquide. Peurs sociales et obsession sécuritaire*, trad. fr., Paris, Seuil, 2007.

-, *Culture in a Liquid Modern World*, Cambridge, Polity Press, 2011.

-, "Critique de la modernité", in *Socio*, numéro spécial, août 2017.

BAUMAN, Zygmunt et BEILHARZ, Peter, *The Bauman Reader*, Oxford, Blackwell Publishers, 2001.

BAUMAN, Zygmunt et MAURO, Ezio, *Babel*, 2016, trad. fr., Paris, CNRS Éditions, 2017.

BECK, Ulrich, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme?*, trad. fr., Paris, Aubier, 2006.

BENHABIB, Seyla et KAUL, Volker (dir.), *Toward New Democratic Imaginaries. Istanbul Seminars on Islam Culture and Politics*, New York, Springer Publishing, 2016.

BENSLAMA, Fethi et Khosrokhavar, Farhad, *Le Jihadisme des femmes. Pourquoi ont-elles choisi Daech?*, Paris, Seuil, 2017. Berlin, Isaiah, *Le Bois tordu de l'humanité. Romantismes, nationnalismes, totalitarismes*, 1959, trad. fr., Paris, Albin Michel, 1992.

BERLINGUER, Enrico, *La Question morale*, interview par E. Scalfari, *La Repubblica*, 28/7/1981, <http://cinquantamila.corriere.it/storyTellerThread.php?threadId=EnriBerlingur>

BILLETER, Jean-François, *Esquisses*, Paris, Allia, 2016, (esquisses n 3, 4, 5, 7, 20, 31)

BIRNBAUM, Pierre, *Où va l'État? Essai sur les nouvelles élites du pouvoir*, Paris, Seuil, 2018.

BOBBIO, Norberto, *L'età dei diritti*, Turin, Einaudi, 1990.

BOUCHER, Manuel, Pleyers, Geoffrey et Rebughini, Paula (dir.), *Subjectivation et désobjectivation. Penser le sujet dans la globalisation. Autour de Michel Wieviorka*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2017.

CALDERON GUTIERREZ, Fernando, *La construcción social de los derechos y la cuestión del desarrollo. Antología esencial*, 2 vol. (avec un prologue d'A. Touraine), CLACSO, Buenos Aires, 2017.

CALHOUN, Craig et WIEVIORKA, Michel, *Manifeste pour les sciences sociales* (avec des commentaires d'Edgar Morin et Alain Touraine), Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2015.

CARDOSO, Fernando Henrique, *A miséria da política. Crônicas do lulopetismo e outros escritos*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2015.

CARDOSO, Fernando Henrique et FALETTTO, Enzo, *Dépendance et développement en Amérique latine*, 1970, trad. fr., Paris, PUF, 1978.

CASTEL, Robert, *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995.

CASTELLS, Manuel, *Communication et pouvoir*, 2009, Paris, Éditions de la

Maison des sciences de l'homme, 2013.

–, *Ruptura. La crisis de la democracia liberal*, Madrid, Alianza Editorial, 2017.

CASTORIADIS, Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975; Points, 1999.

CAVALLI, Alessandro et Martinelli, Alberto, *La società europea*, Bologne, Il Mulino, 2015.

CEFAÏ, Daniel et JOSEPH, Isaac, *L'Héritage du pragmatisme. Conflits d'urbanité et épreuves de civisme*, La Tour d'Aigues, L'Aube, 2002.

Centre d'analyse, de prévision et de stratégie, *Les Carnets du CAPS*, n° 24, *Radicalisation et djihadisme*, 2017.

CERI, Paolo et VELTRI, Francesca, *Il movimento nella rete. Storia e struttura del Movimento 5 Stelle*, Turin, Rosenberg et Sellier, 2017.

COHEN, Élie, *La Tentation hexagonale. La souveraineté à l'épreuve de la mondialisation*, Paris, Fayard, 1996.

COLLECTIF, *MLF, psychanalyse et politique, 1968–2018*, vol. 1, *Les Premières Années*, Paris, Des femmes–Antoinette Fouque, 2018.

COLLECTIF, *Sur l'individu*. Contributions au colloque de Royau–mont (1985), Paris, Seuil, 1987.

CORM, Georges, *La Nouvelle Question d'Orient*, Paris, La Décou–verte, 2017.

COUTANT, Isabelle, *L'Ordre étrange des choses. La vie, les sentiments et la fabrique de la culture*, Paris, Odile Jacob, 2017.

–, *Les Migrants en bas de chez soi*, Paris, Seuil, 2018.

DAHRENDORF, Ralf, *Classes et conflits de classes dans la société industrielle (Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft, Ferdinand Enke, Stuttgart, 1957, [E. O.]; trad. angl., Class and Class Conflict in Industrial Society, Stanford CA, Stanford University Press, 1959), trad. fr., Paris–La Haye, Mouton, 1972.*

DAMASIO, Antonio, *L'Autre moi-même. Les nouvelles cartes du cerveau, de la conscience et des émotions*, trad. fr., Paris, Odile Jacob, 2010.

–, *L'Ordre étrange des choses. La vie, les sentiments et la fabrique de la culture*, Paris, Odile Jacob, 2017.

DEJOURS, Christophe, *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Seuil, 1998.

DOFNY, Jacques, Durand, Claude et Reynaud, Jean–Daniel, *Attitude des ouvriers de la sidérurgie à l'égard des changements techniques*, Paris, Institut des sciences sociales du travail, 1957. Dreyfus, Hubert et Rabinow, Paul, *Michel Foucault. Un parcours philosophique* (avec un entretien et deux essais de Michel Foucault), 1982, trad. fr., Paris, Gallimard, 1984.

DUBET, François, *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil, 1994.

–, *Le Déclin de l'institution*, Paris, Seuil, 2002.

DUBET, François et Wieviorka, Michel (dir.), *Penser le sujet. Autour d'Alain Touraine*, colloque de Cerisy, Paris, Fayard, 1995. Dwyer, Tom et al., *Jovens universitários em um mundo em trans-formação. Uma pesquisa sino-brasileira*, Brasília, Ipea, 2016.

ELIAS, Norbert, *La Société de cour*, trad. fr., Paris, Calmann-Lévy, Flammarion, "Champs", 1985, 2008.

–, *La Société des individus*, trad. fr., Paris, Fayard, 1991; Pocket, 1997, 2004.

EMCKE, Carolin, *Contre la haine. Plaidoyer pour l'impur*, 2016, trad. fr., Paris, Seuil, 2017.

*La Bataille des droits de l'homme*, *Esprit*, n° 435, juin 2017, p. 30–127.

FARRO, Antimo, *Les Mouvements sociaux*, Les Presses de l'Université de Montréal, 2000.

FARRO, Antimo et Maddanu, Simone, *La città inquieta. Culture, rivolte e nuove socialità*, Padoue, CEDAM/ Wolters Kluwer, 2016.

FEATHERSTONE, Mike, Lash, Scott et Robertson, Roland, *Global Modernities*, Londres, Sage Publications Ltd, 1995.

FLORIDI, Luciano, *The Ethics of Information*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

–, *The Fourth Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

FOUCAULT, Michel, *Le Souci de soi. Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1984.

–, *Dits et Écrits. 1954–1975*, 2 vol., Paris, Gallimard, "Quarto", 1994.

–, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981–1982*, Paris, Seuil/ Gallimard/ Éditions de l'EHESS, 2001.

–, *L'Origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, Paris, Vrin, 2013.

–, *Qu'est-ce que la critique?*, suivi de *La Culture de soi*, Paris, Vrin, 2015.

–, *Discours et Vérité. Conférences de Californie, 1983*, précédé de *La Parrèsia*, Paris, Vrin, 2016.

–, *Dire vrai sur soi-même. Conférences prononcées à l'Université Victoria à Toronto, 1982*, Paris, Vrin, 2017.

–, *Les Aveux de la chair*, tome IV de *L'Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard, 2018.

FOUQUE, Antoinette, *Il y a deux sexes*, Paris, Gallimard, 2004.

FRASER, Nancy, *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution*, trad. fr., Paris, La Découverte, 2005.

FURET, François, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978.

–, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, Paris, Robert Laffont et Calmann-Lévy, 1995.

GRACES, Joan, *El Estado y los problemas tácticos en el gobierno de Allende*,



Mexico, Siglo XXI, 1974.

GAUCHET, Marcel, *L'Avènement de la démocratie*. Tome IV: *Le Nouveau Monde*, Paris, Gallimard, 2017.

GERBAUDO Paulo, *The Mask and the Flag. Populism, Citizenship and Global Protests*, Londres, Hurst Publishers, 2017.

GIDDENS, Anthony, *Les Conséquences de la modernité (Modernity and Self-Identity. The Consequences of Modernity, 1990)*, trad. fr., Paris, L'Harmattan, 1994.

–, *Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity Press, 1991.

GOTHLIN, Eva, *Sexe et Existence. La philosophie de Simone de Beauvoir*, 1991, trad. fr., Paris, Michalon, 2001.

GOULDNER, Alvin, *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York, Basic Books, 1970.

GUILLUY, Christophe, *La France périphérique. Comment on a sacrifié les classes populaires*, Paris, Flammarion, 2014; Flammarion, "Champs", 2015.

–, *Fractures françaises*, Paris, Flammarion, 2010; Flammarion, "Champs", 2016.

GUTIERREZ MARTINEZ, Daniel, et al. (dir.), *Multiculturalismo. Perspectivas y desafios*, Mexico, Colegio de México–UNAM– Siglo XXI, 2006.

HABERMAS, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*. Tome I: *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, trad. fr., Paris, Fayard 1987 (éd. orig., Surkamp Verlag, 1981).

–, *Le Discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1988.

HALL, Stuart, *Identités et Cultures. Politiques des Cultural Studies*, Paris, Éditions Amsterdam, 2017.

HARARI, Yuval Noah, *Homo Deus*, trad. fr., Paris, Albin Michel, 2017.

HEINICH, Nathalie, *Des valeurs. Une approche sociologique*, Paris, Gallimard, 2017.

HONNETH, Alex, *La Lutte pour la reconnaissance*, 1992, trad. fr., Paris, Cerf, 2000; Gallimard, "Folio essais", 2013.

–, *La Société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique* (recueil de textes), trad. fr., Paris, La Découverte, 2006; La Découverte Poche, 2008.

HONNETH, Alex et FRASER, Nancy, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Londres, Verso, 2003.

Instituto Fernando Henrique Cardoso, *Por uma governança global democrática* (avec B. Clinton, A. Guterres, L. Jospin, M. Castells et M. Kaldor), São Paulo, IFHC, 2015.

JOLY, Danièle, *L'Émeute. Ce que la France peut apprendre du Royaume-Uni*, Paris, Denoël, 2007.

JONAS, Hans, *Le Principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. fr., Paris, Cerf, 1979; Flammarion, "Champs essais", 1991.

KEPEL, Gilles, *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Seuil, 1991.

–, *Jihad*, Paris, Gallimard, 2000.

–, *Fitna*, Paris, Gallimard, 2004; Gallimard, "Folio actuel", 2007.

KHOSROKHAVAR, Farhad, *L'Islamisme et la mort. Le martyr révolutionnaire en Iran*, Paris, L'Harmattan, 1995.

–, *L'Instance du sacré. Essai de fondation des sciences sociales*, Paris, Cerf, 2001.

–, *The New Arab Revolutions that Shook the World*, Boulder, Paradigm Publishers, 2012.

–, *Le Nouveau Jihad en Occident*, Paris, Robert Laffont, 2018. Lallement, Michel, *Le Travail. Une sociologie contemporaine*, Paris, Gallimard, "Folio essais", 2007.

LAPLANTINE, François, *Le Sujet. Essai d'anthropologie politique*, Paris, Téraèdre, 2007.

LEFORT, Claude, *Essais sur le politique (xixe-xxe siècles)*, Paris, Seuil, 1986.

LOJKINE, Jean, *Nouveaux mouvements sociaux, partis politiques et syndicats: une nouvelle donne*, Paris, Fondation Gabriel Péri, 2015.

LOUËR, Laurence, *Sunnites et chiïtes. Histoire politique d'une discorde*, Paris, Seuil, 2017.

LUIZARD, Pierre-Jean, *Le Piège Daech. L'État islamique ou le retour de l'Histoire*, Paris, La Découverte, 2015.

LYOTARD, Jean-François, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

MADDANU, Simone, *Musulmans européens en mouvement. Pratiques et expériences quotidiennes chez les jeunes musulmans italiens*, Perpignan, Éditions Halfa, 2013.

MALYS, Jean-Louis, *Agir pour un idéal imparfait*, La Tour d'Aigues, L'Aube, 2017.

MARTUCELLI, Danilo, *La Société singulariste*, Paris, Armand Colin, 2010.

–, *La Condition sociale moderne. L'avenir d'une inquiétude*, Paris, Gallimard, "Folio essais", 2017.

MASON, Paul, *Why it's Kicking off Everywhere. The New Global Revolutions*, Londres, Verso, 2012.

MAUSS, Marcel, *Essai sur le don. Formes et raisons de l'échange dans les sociétés archaïques*, 1925, Paris, PUF, "Quadrige", 2012.

MILL, John Stuart, *The Subjection of Women*, 1869, Milan, Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, 2006.

MORIN, Edgar, *La Méthode. Tome VI: L'Éthique*, Paris, Seuil, 2004.



–, *La Voie: Pour l'avenir de l'humanité*, Paris, Fayard, 2011. Moscovici, Serge, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion, 1968.

NUSSBAUM, Martha, *Les Émotions démocratiques. Comment for-mer le citoyen au xxe siècle*, trad. fr., Paris, Flammarion, 2011. Pasquino, Gianfranco, *La classe politica*, Bologne, Il Mulino, 1999.

PELLUCHON, Corinne, *Éthique de la considération*, Paris, Seuil, 2018.

PEREZ DIAZ, Victor, *El Retorno de la sociedad civil. Respuestas sociales a la transición política, la crisis económica y los cambios culturales de España 1975–1985*, Madrid, Instituto de estudios económicos, 1987.

PHELPS, Edmund, *La Prospérité de masse*, 2013, trad. fr., Paris, Odile Jacob, 2017.

PLEYERS, Geoffrey, *After-Globalization. Becoming Actors in a Global Age*, Cambridge/Paris, Polity Press/Éditions de la Mai-son des sciences de l'homme, 2010.

PLEYERS, Geoffrey et Capitaine, Brieg, *Mouvements sociaux*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2016. Polanyi, Karl, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps* (*The Great Transformation. The Political and Economic Origins of our Time*, 1944), trad. fr., Paris, Gallimard, 1983.

REICH, Robert B., *L'Économie mondialisée* (*The Work of Nations. Preparing Ourselves for 21<sup>st</sup> Century*, 1991), trad. fr., Paris, Dunod, 1993.

REMOTTI, Francesco, *Contro l'identità*, Rome, Laterza, 1996, 2016.

RENAUT, Alain et BILLIER, Jean-Cassien, *L'Ere de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989.

–, *Un humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités*, Paris, Flammarion, 2009.

–, “Pour une approche philosophique globale des inégalités”, in *Socio*, n° 4, 2015, p. 241–264.

RIFKIN, Jeremy, *La Fin du travail* (*The End of Work. The Decline of the Global Force and the Dawn of the Post-Market Era*, 1995), trad. fr., Paris, La Découverte, 1996; La Découverte Poche, 2006.

RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990; Points, 2015.

–, *Philosophie, éthique et politique. Entretiens et dialogues*, Seuil, 2017.

RODOTA, Stefano, *Solidarietà: un'utopia necessaria*, Rome, Laterza, 2017.

ROMAN, Joël, *La Démocratie des individus*, Paris, Calmann-Lévy, 1998.

ROSANVALLON, Pierre, *La Démocratie inachevée*, Paris, Gallimard, 2000, 2003.

ROSSI, Paolo, *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, Bologne, Il Mulino, 1989.

ROUQUIE, Alain, *Le Brésil au xxe siècle. Naissance d'un nouveau grand*, Paris, Fayard, 2006.

–, *À l'ombre des dictatures. La démocratie en Amérique latine*, Paris, Albin Michel, 2010.

–, *Le Siècle de Perón. Essai sur les démocraties hégémonistes*, Paris, Seuil, 2016.

SASSEN, Saskia, *La Ville globale. New York, Londres, Tokyo*, trad. fr., Paris, Descartes & Cie, 1994.

–, *Globalization and its Discontents*, New York, The New Press, 2010.

–, *Expulsions. Brutalité et complexité dans l'économie globale*, trad. fr., Paris, Gallimard, 2016.

SCHULTZ, Marcus S. (dir.), *The Futures we Want. Global Socio–logy and the Struggles for a Better World*, Vienne (Autriche), 3<sup>e</sup> ISA Forum de sociologie, 10–14 juillet 2016.

*Sciences humaines*, “Quelle éthique pour notre temps?”, hors– série n° 22, mai–juin 2017.

SEN, Amartya, *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, North–Holland, 1985.

–, *Identité et violence. L'illusion du destin*, 2006, trad. fr., Paris, Odile Jacob, 2007; Poches Odile Jacob 2015.

SENNETT, Richard, *The Fall of Public Man*, New York, Knopf, 1976.

–, *Le Travail sans qualités. Les conséquences humaines de la flexi–bilité (The Corrosion of Character. The Personal Consequence of Work in the New Capitalism, 1999)*, trad. fr., Paris, Albin Michel, 2000.

–, *Respect. De la dignité de l'homme dans un monde d'inégalité*, trad. fr., Paris, Albin Michel, 2003.

SEVERINO, Emmanuele, *Il tramonto della politica. Considerazioni sul futuro del mondo*, Milan, Rizzoli, 2017.

SIMONE, Raffaele, *Si la démocratie fait faillite*, 2015, trad. fr., Paris, Gallimard, 2016.

*Sociologie du travail*, “Le gouvernement par les indicateurs”, vol. 58, n° 4, octobre–décembre 2016.

SOTO CARMONA, Álvaro, Díez Sánchez, Pilar et Martínez Lillo, Pedro Antonio (dir.), *El poder de la historia. Huella y legado de Javier M° Donézar Díez de Ulzurrun*, Madrid, Université autonome de Madrid, 2014.

STARR, Paul, *The Creation of the Media: Political Origin of Modern Communications*, New York, Basic Books, 2004.

STERNHELL, Zeev, *Les Anti–Lumières*, Paris, Fayard, 2006; Gallimard, “Folio histoire”, 2010.

STIGLITZ, Joseph, *La Grande Fracture. Les sociétés inégalitaires et ce que nous pouvons faire pour les changer*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2015; Actes Sud, “Babel”, 2015.

SUPIOT, Alain, *La Gouvernance par les nombres*, Paris, Fayard, 2015.

TABBONI, Simonetta, Norbert Elias. *Un ritratto intellettuale*, Bologne, Il Mulino, 1993.

–, *Lo straniero e l'altro*, Naples, Liguori Editore, 2006. Taylor, Charles, *Le Malaise de la modernité*, 1991, trad. fr., Paris, Cerf, 1994.

–, *The Sources of the Self. The Making of the Modern Identities*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

TOURAINE, Alain, *La Conscience ouvrière*, Paris, Seuil, 1966.

–, *La Parole et le Sang*, Paris, Odile Jacob, 1988.

–, *Le Retour de l'acteur*, Paris, Fayard, 1984, 1989.

–, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.

–, *La Recherche de soi. Dialogue sur le sujet* (avec F. Khosro-khavar), Paris, Fayard, 2000.

–, *Un nouveau paradigme*, Paris, Fayard, 2005.

–, *Le Monde des femmes*, Paris, Fayard, 2006.

–, *Penser autrement*, Paris, Fayard, 2007.

–, *La Fin des sociétés*, Paris, Seuil, 2013; Points, 2015.

–, *Nous, sujets humains*, Paris, Seuil, 2015.

–, *Le Nouveau Siècle politique*, Paris, Seuil, 2016.

–, *Macron par Touraine* (dialogue avec D. Lafay), La Tour d'Aigues, L'Aube, 2018.

TRENTIN, Bruno, *Le Travail et la Liberté*, 2004, trad. fr., Paris, Éditions sociales, 2016.

VATTIMO, Gianni, *La Fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture postmoderne*, trad. fr., Paris, Seuil, 1987.

VELTZ, Pierre, *La Grande Transition. La France dans le monde qui vient*, Paris, Seuil, 2008.

–, *La Société hyperindustrielle. Le nouveau capitalisme productif*, Paris, Seuil, 2017.

VIDAL, Daniel, *Le Fond du monde, figures sociales de la radicalité. Jansénisme, calvinisme méridional, mystique*, Grenoble, Jérôme Millon, 2013.

VIGARELLO, Georges, *Le Sentiment de soi. Histoire de la perception du corps (xvie-XX siècle)*, Seuil, 2014.

WALLERSTEIN, Immanuel, *La Gauche globale. Hier, aujourd'hui, demain*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2017.

WEIL, Patrick et TRUONG, Nicolas, *Le Sens de la République*, Paris, Grasset, 2015.

WIEVIORKA, Michel, *La Démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité*, Paris, La Découverte, 1993.

–, *Une société fragmentée. Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte, 1997.

- , *Le Racisme. Une introduction*, Paris, La Découverte, 1998.
- , *La Tentation antisémite*, Paris, Robert Laffont, 2005.
- , *Neuf Leçons de sociologie*, Paris, Robert Laffont, 2008.
- (dir.), *Antiracistes*, Paris, Robert Laffont, 2017.
- WIEVIORKA, Michel et KHOSROKHAVAR, Farhad, *Les Juifs, les musulmans et la République*, Paris, Robert Laffont, 2017.
- WIEVIORKA, Michel et OHANA, Jocelyne (dir.), *La Différence culturelle. Une reformulation des débats* (colloque de Cerisy), Paris, Balland, 2001.
- WOLTON, Dominique, BENEDETTI, Arnaud, *Communiquer c'est vivre. Entretiens*, Paris, Le cherche midi, 2016.
- ZERMEÑO, Sergio, *La sociedad derrotada. El desorden mexicano del fin de siglo*, Mexico, Siglo XXI, 2001.
- et GALICIA, Gustavo, *Mejorar la vida de los Mexicanos. Reconstruimos desde las regiones*, Mexico, Siglo XXI, 2016.

## فهرس الأعلام

### أ

- أدورنو، تيودور ٢٣٥  
أرندت، حنة ١٩، ٤٤، ٤٤٢، ٤٦٠  
١٨٥، ١٨٤  
الأسد، بشار ١٩٠  
ألفارادو، خوان فيلاسكو ٢٢٩  
إلياس، نوربير ١٠٥، ٢١٥  
اليندي (الرئيس) ٢٢٩، ٢٣١  
أوبرادور، لوبيز ١٩١  
أورويل، جورج ١٠  
أوغسطين (القديس) ٩٩  
إيبر (جاك رينيه) ١٨٢  
أيخمان، أدولف ٤٤

### ب

- باريس (أرمان) ٢١٩  
بارسونز، تالكوت ٤٣، ١١٠  
باكستون، روبرت ٢٢٠  
باومان، زيغمونت ١٥، ٢٣٦، ٢٣٧  
برنارد، كلود ١٠٩  
بروديل، فرناند ٥٦، ١٠٤  
بروك، بيتر ٧٦  
بروميثيوس (إله يوناني) ١٧٧  
بريان، أريستيد ٢٢٠  
بلانكي (لوي أوجوست) ٢١٩  
بلوخ، مارك ٥٦  
بلوم، ليون ٢١٩  
بلير، طوني ١٩٢، ٢٥١  
بنيامين، والتر ٢٣٥  
بوير، كارل ٢٤٨

- بوتين، فلاديمير ١٩٠  
بودلير، شارل ٨٢  
بورديو، بيير ٣١  
بورك، إدموند ٢١٨  
بوركهارت، جاكوب ١٠٣، ٢٢٥  
بوش، جورج دبليو ١٤٣  
بونابرت، نابليون ٢١٨  
بولانجيه (الجنرال) ٢٢٩  
بيك، أولريش ٢٤٢، ٢٤٥  
بينغ، شي جين ٤٨، ٦٩، ١٤٢  
١٨٠، ٢٠٧، ٢٤٠  
بينوشيه (الجنرال) ٢٣١

### ت

- تايلور، تشارلز ٦٩، ٧٤  
تايلور، فريدرك وينسلو ٩٥  
ترامب، دونالد ١٠٢، ١٦٧، ١٩٠  
٢٤٠، ٢٥٣، ٢٦٤  
تورين، ألان ١٥٢  
توكفيل، ألكسيس دو ٦٧، ١٦١  
تونغ، ماوتسي ١٠  
تيتيان (الرسام تيتسيانو فيتشيليو) ١٧٧  
تيريزا (الأم) ٢٤٧  
تيريزا الأفيلية ٢٤٩

### ج

- جاكسون، رومان ٩٧  
جوبز، ستيف ٢٥٤  
جوريس، جان ٢٢٠

- جيدنز، أنطوني ٢٦  
داروين (تشارلز) ٩

### ح

- حسين، صدام ١٤٣، ١٩٠

### خ

- الخميني، روح الله الموسوي (آية الله) ١٥٠  
خوسروخواور، فرهاد ١٥٠، ١٥٢

### د

- داماسيو، أنطونيو ١١٩، ٢٠٢  
دانتون، جورج ١٨٦، ٢١٦  
دريفوس، هوبير ٩٨  
دوبيه، فرانسوا ١٢٢، ١٢٣، ١٥٢  
دوركهائم، إميل ٢٨، ٤٣  
دو فلور، يواكيم ٢٥٠  
ديستان، فاليري جيسكار ٢٢٨  
ديغول، شارل ١٢٥، ١٥٢، ٢١٧  
٢٥٢  
ديكارت، رينيه ٩٨

### ر

- راينوف، بول ٩٨  
راسباي (فرانسوا-فنسنت) ٢١٩  
رامبرانت (فان راين) ٨٣، ١٧٧  
رويسبير، ماكسيميليان ١٨٦، ٢١٦  
٢١٤، ٢١٦



لوين، جان-ماري ٢٥٠  
لوين، مارين ١٢٥، ٢٥١  
لوغوف، جاك ٥٧، ٦٠، ١٥٣  
لوفيفر، جورج ٢١٥  
لوك، جون ٦٧، ١٦٨، ٢١٥  
لولا (الرئيس) ١٩١  
لويس الرابع عشر (الملك) ٣٩،  
٢١٥، ٢١٦  
لويس السادس عشر (الملك)  
٢١٥  
ليفى-شترابس، كلود ٣٢، ٩٧،  
١٠٣  
ليفيناس، إيمانويل ٢٤٩  
لينين، فلاديمير أ. ٦٥، ١٤٠، ١٨٤،  
٢١٨، ٢١٩، ٢٤٢

## م

ماثيز، ألبرت ٦٧  
مارا (جان بول) ٢١٦  
ماري، أنطوانيت (الملكة) ٢١٦  
ماكرون، إيمانويل ١٠٢، ١٢٥  
١٧٦، ١٨١، ٢٣٩، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٩  
مانديلا، نيلسون ١٧، ١٩١، ٢٤٧  
مكيافيلي ٦٧  
موران، إدغار ٢٤١  
مورو، إنزو ٢٣١  
موس، مارسيل ٣٢  
موسكوفيتشي، سيرج ٥٧  
موسوليني، بنيتو ١٦٠  
مونتاني، ميشيل دو ٢٢٧  
مونتيسكيو (فيلسوف) ٦٧،  
١٦١، ٢١٥  
ميرتون، روبرت ٢٤٨  
ميلانشون، جان لوك ١٦١، ٢١٦،  
٢١٩، ٢٥١، ٢٥٢

## ن

نابليون الثالث ٢٠٦  
نيتشه، فريدريك ١٠٢، ٢٢٥  
نيمير، أوسكار ٧١

غيلوي، كريستوف ١٦٠، ٢٣٣

## ف

فاليري، بول ٤٠  
فرانكو (فرانشيسكو) ٢١٩  
فرويد، سيغموند ١٠٠، ١٨٣، ١٨٤  
فريدمان، جورج ٢٦، ٦٩، ٩٥  
فتوري، فرانكو ٢٢٩  
فورد، هنري ٦٩، ٢٥٤  
فوريه، فرانسوا ٥٧، ٦٧، ٢١٥  
فوك، أنطوانيت ١٩٩  
فوكو، ميشيل ٩٦-٩٩، ١٠٣، ١٠٨  
فيبر، ماكس ١٠٥، ١٦٢  
فيفر، لوسيان ٥٦، ١٠٤، ٢١٥  
فيغوركا، ميشيل ١٤٩، ١٥٢  
فيلاسكيز (ديغو) ١٧٧  
فيليس، إدموند ٢١٢

## ك

كارافاجيو، ميكيلانجلو ١٧٧  
كاردوسو، فرناندو أنريك ١٩١،  
٢٣١  
كاسترو، فيدال ٢٣١  
كاستلز، فانويل ٢٤٢، ٢٤٥  
كاستور ياديس، كورنيليوس ٨٣  
كامو، ألبير ٤٧  
كانط (إيمانويل) ٢٧، ٤١، ٦٧،  
٨٤، ٢١٥  
كلينتون، هيلاري ٢١٤  
كمال، مصطفى (أتاتورك) ١٩٠  
كوندورسيه ٧٥  
كوهين-بنديت، دانيال ١٥٢  
كينغ، مارتين لوتر ١٧، ٥٠

## ل

لايرونه، ديديه ١٥٢  
لافانيت (قائد عسكري): جيلبر  
دي موتيه ٣٢  
لايز، سيمون ١٨٤  
ليون، غوستاف ١٨٣

روزفلت، ثيودور ١٣١، ٢٠٣، ٢٤٢  
روسو، جان جاك ٢٧، ٤١، ٦٧،  
٦٨، ٩٨، ١٠٠، ١١٢، ٢١٥  
روكييه، ألان ٢٣٠  
رولز، جون ٤٠، ٤١، ٤٢، ٧٤  
ريد، لو ٢٤١  
رينزو، بيانو ٧١  
رينزي، ماتيو ٢٥١

## س

ساخاروف، أندريه ٢٥٥  
سارتر، جان بول ٤٧، ٩٧، ١٠٨  
سالتز، مارشال ٣٢  
ستاخانوف ٦٩  
ستالين، جوزيف ٦٥، ١٩  
ستانتون، براندون ٢٢٣  
ستيغلitz، جوزيف ١١، ١٢، ١٣،  
١٥، ٢٢٥  
سقراط ٩٩  
سيزيف (إله يوناني) ١٧٧  
سينيت، ريتشارد ٣٠

## ش

شرودر، جير هارد ٢٥١  
شومبتر، جوزيف ١٠٥، ١٥٧  
شيراك، جاك ٢٥٠

## ص

صن، أماريتا ١٢٤، ٢١٣

## ع

عبد الناصر، جمال ١٩١

## غ

غاليليه ٣٧  
غوته، يوهان ١٢٩، ١٦٩  
غوتيه، تيوفيل ٨٢  
غور، آل ١٧  
غورفيتش، جورج ١١٠



هـ

- هابرماس، يورغن ٢٣٥  
هتلى، أودولف ٦٧، ٢٣٤، ٢٣٥  
هنتنغتون، صامويل ٣٩  
هوبز، توماس ٦٧، ٢١٥  
هوركهائمر، ماكس ١٠٧، ٢٣٥  
هوغو، فيكتور ١٢٢  
هولاند، فرانسوا ١٩٢، ٢٥٠، ٢٥١



## فهرس الأماكن

### أ

- آسيا ٢٤٣، ٦١٦  
الاتحاد السوفياتي ٤٥٧، ٦٦٥، ٦٦٩-٦٧٠  
١٨٠، ٢٣٦، ٢٥٥  
إذنية ٢٣٦  
الأرجنتين ٦٦٥، ٧٦٦، ١٢٠، ١٨٨، ١٩١  
٢٣١، ٢٣٠، ٢٣٦  
إسبانيا ٦٦٢، ٦٦٤، ٦٩٤، ١٤٠، ١٤٣، ١٥٤  
١٨٠، ١٩٢، ٢١٩، ٢٢٧، ٢٣٦، ٢٥٣  
أستراليا ٢٣٦، ٢٥٥  
إسرائيل ٢٣٦  
إسطنبول ٤٥٦، ٢٥٨  
إشبيلية ٥٦  
أفريقيا ٢٠٧، ٢١١، ٢٤٣  
أفريقيا الجنوبية ٧٦، ١٨٧، ١٩١  
أفريقيا الشمالية ٢٤٧  
أفغانستان ٢١٢  
إقليم إميليا رومانيا ٢٣٣  
إقليم الباسك ٢٢٧  
إقليم فينتو ٢٣٣  
إقليم لومباردي ٢٣٣  
إكسفورد ٢٣٦  
ألمانيا ٩، ٤٥٧، ٦٧، ١١٩، ١٢٤، ١٥٤  
١٩٠، ١٩٢، ٢١٢، ٢٣٢، ٢٣٦، ٢٣٩  
٢٤٦، ٢٥٢، ٢٥٥، ٢٥٩  
أمالفي ٥٦  
أميركا (انظر: الولايات المتحدة الأمريكية)  
أميركا اللاتينية ٣٩، ٤٨٠، ١٤٤، ١٦٧  
١٨١، ١٩١، ٢٠٤، ٢٠٧، ٢١١، ٢٢٦  
٢٢٩، ٢٤٤، ٢٦٦

### ت

- إنكلترا ١٩، ٢٨، ٤٥٦، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٨١  
٢-١٠٢، ١١٧، ١٤٥، ١٧٧، ٢٣٢، ٢٣٦  
٢٥٦  
أوروبا ٩، ٢٠، ٤٠، ٤٨١، ٤٩٤، ٦٠، ٦٧، ٦٨  
٧٦، ٧٨، ٨٠، ٩٤، ١٠٢، ١١٥  
١١٩، ١٢٠، ١٢٢، ١٤٤، ١٥٣، ١٦١  
١٨١، ١٩٠، ١٩٢، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٨  
٢١٦، ٢١٩، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٣٢، ٢٣٥  
٢٣٩-٢٤١، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٥٨-٢٦٠  
أوروبا الشرقية ١٨٠  
أوروبا الوسطى ٦٦، ١٨٠  
أورغواي ٢٣٠  
إيران ١٩٠، ١٩١، ٢٤٠، ٢٥٣  
إيطاليا ٣٦، ٦٤، ١٣١، ١٤٠، ١٤٤  
١٥٤، ١٦٠، ١٦٧، ١٩٢، ١٩٦، ٢١٩  
٢٢٦، ٢٢٨، ٢٣٣، ٢٣٦

### ب

- تايوان ٢٠٧  
تركيا ١٩٠  
تشيلي ٦٨، ٧٦، ١٨٨، ٢٠٥  
٢٢٩-٢٣١، ٢٥٨  
تورنتو ٩٩، ١٠٠  
تولوز ٢٣٣  
تونس ١٥١

### ج

- الجزائر ١٢٤، ١٢٥، ٢١٧  
جنوة ٥٦  
جيمابيس ١٢٥

### د

- الدنمارك ٢٢٦

- برلين ١١٩، ٢٣٢، ٢٥٨، ٢٥٥  
بروكسل ٢٤٠

## الحدائق المتجددة

مصر ١٥١  
المكسيك ١٨٢ ١٩١ ٢٣٠  
مكسيكو سيتي ١٤٤ ٢٠٤  
المملكة العربية السعودية ١٩٠  
المملكة المتحدة ٥٦ ٦٤ ١٢٠  
١٧٥ ١٨٩ ٢٠٥ ٢١٢ ٢٤٦ ٢٥٣  
ميامي ١٤٤  
ميلانو ٢٣٣  
ميونيخ ١١٩ ٢٣٢

## ن

ناغازاكي ٥٠  
النرويج ١٢  
النمسا ٢٢٦  
نهر الراين ٢٥٢  
نورماندي ٥١  
نيويورك ١٤٣ ١٩٠ ٢٥١ ٢٥٤  
٢٦٤ ٢٦٣

## هـ

هامبورغ ١١٩ ٢٣٢  
الهند ١٤٣ ١٩١ ٢٠٨ ٢١٢ ٢٥٦  
هواتشياتو ٢٣١  
هولندا ٥٦ ١١٧ ١٧٧ ٢٢٦  
هروشيما ٥١

## و

وادي تينيسي ٢٠٣  
الولايات المتحدة الأمريكية ٩٩  
١٢ ١٤ ١٩ ٤٨ ٤٧ ٦٥  
١٦٨ ١٦٩ ١٧٣ ١٩٨ ٢٠٢ ٢١٠ ٢١٣  
١٤١ ١٤٣ ١٥٢ ١٨١ ١٩٠ ١٩٢  
١٩٤ ٢٠٤ ٢٠٨ ٢١٢ ٢٢٣ ٢٢٦  
٢٣٥ ٢٤٠ ٢٤١ ٢٤٦ ٢٥٣ ٢٥٥  
٢٥٦

## ي

اليابان ٩٩ ١٤٤ ١٦٠ ١٩٠ ٢٠٧  
٢١١ ٢٠٨  
اليونان ١٠٢ ١٤٤ ١٨٠ ٢١٩

فرانكفورت ٩٧ ١٠٧ ١١٩ ٢٣٢  
٢٣٥  
فردان ٥١  
فرنسا ١٩ ٣٩ ٤٧ ٦٤ ٦٦ ٦٨ ٨١  
٨٢ ٩٧ ١٠١ ١٠٢ ١٠٤ ١١٧  
١١٩ ١٢٢ ١٢٤ ١٢٥ ١٣١ ١٤٠  
١٤٣ ١٤٤ ١٥٢ ١٦٠ ١٦٦ ١٦٨  
١٧٦ ١٨٠ ١٨١ ١٨٩ ١٩٢ ١٩٧  
٢٠٥ ٢٠٦ ٢١٤ ٢١٦ ٢١٨ ٢٢٣  
٢٢٦ ٢٢٨ ٢٣٣ ٢٣٦ ٢٣٩ ٢٤٠  
٢٤٤ ٢٥٠ ٢٥١ ٢٥٣ ٢٥٦ ٢٥٩

٢٦٠

فلاندرز ٢٢٦

فلوريدا ١٤٤

فنلندا ١٢ ٢٢٦

فوكوشيما ١٤٤

فولتاريوندا ٢٣١

## ك

كلكتا ٢٤٧

كمبردج ٢٣٦

كمبوديا ٩٧ ١٨٤

كندا ١٢٠ ١٨١ ١٨٢ ٢٠٥ ٢٢٧

٢٥٥

كورسيكا ٢٢٧

كوريا ٢٠٨

كولونيا ٢٣٢

كيوتو ١٧

## ل

لشبونة ٥٦

لندن ١٨٢ ٢٣٣ ٢٣٦ ٢٦٤

لورين ٢٠٣

لوس أنجلوس ١٤٤

ليفربول ٢٦٤

ليون ٢٣٣

## م

المجر ١٤٤ ٢٢٦

مرسيليا ١١٩

دوسلدورف ٢٣٢  
ديترويت ١٨٢ ١٩٠

## ر

روسيا ٩٩ ١٩٠ ٢٥٥  
روما ٢٣٣  
رونشامب ٧١  
الرين ١١٩

## س

سان برناردو ٢٣١  
ساو باولو ١٤٤ ٢٠٤ ٢٣٢ ٢٣٦  
ستالينغراد ٥١  
سوريا ١٤٤ ١٩٠  
السويد ١٢ ١٩٧ ٢٥٩

## ش

شبه القارة الهندية ٢٢٩  
شتوتغارت ١١٩ ٢٣٢  
الشرق الأقصى ٢٠٧  
الشرق الأوسط ١٤٣ ٢٢١

## ص

الصين ٩٩ ٤٨ ٥١ ٦٥ ٦٩ ٧٣  
١٤٣ ١٦٧ ١٨٠ ١٨٤ ١٨٥ ١٨٩  
١٩١ ١٩٤ ٢٠٥ ٢٠٧ ٢٠٨ ٢١٢  
٢٤٠ ٢٤٦ ٢٥٦ ٢٥٨

## ع

العالم العربي الإسلامي ٢٢٦  
العالم الغربي ١٠١ ١٢٥ ١٧٦ ١٩٣  
٢٠٤ ٢٥٢ ٢٥٣  
العراق ١٤٣ ١٩٠

## غ

غدانسك ٢٥٨

## ف

فارين ٢١٦  
فالمي ١٢٥



## الحدائثة المتجددة

<p>ح</p> <p>الحب ٤٥٢ ٤٧٧ ٤٧٨ ٤٨٤ ٤١٢٩ ٤١٣٠</p> <p>٢٥٠ ٤٢٤٩ ٤٢٠٢</p> <p>الحتمية الاقتصادية ٤١١ ٤١٣ ٤٣٩</p> <p>٤٤٠ ٤٩٧ ٤١٠٦ ١١٢</p> <p>الحرب ٤٣٧ ٤٤٧ ٤٦٨ ٤٧٢ ٤٨٩ ٤٩٧</p> <p>٤١١٧ ٤١٢٤ ٤١٤٣ ٤١٧٧ ٤١٩٠ ٤٢١٤</p> <p>٢٥٩ ٤٢٣٥ ٤٢١٦</p> <p>الحرب الأهلية ٤٢١٧ ٢١٨</p> <p>الحرب الايرانية-العراقية ١٥٠</p> <p>الحرب الباردة ٤١٤ ٤٦٨ ٧٧</p> <p>الحرب العالمية الأولى ٤٧٨ ٤١١٧</p> <p>٤١٢٥ ٤١٤١ ٤١٩٦ ٤٢٣٤ ٢٥١</p> <p>الحرب العالمية الثانية ٤١٤ ٤٤٠ ٤٦٦</p> <p>٤٦٧ ٤١٢٠ ٤١٢٠ ٤١٥٥ ٤١٨٠ ٤٢١٢ ٢١٧</p> <p>الحركات الاجتماعية ٤٢٢ ٤٣١ ٤٣٣</p> <p>٤١٤١-١٣٧ ٤١٣١ ٤١١٨ ٤١٩٩ ٤١٩١</p> <p>٤١٤٩ ٤١٥٣-١٥١ ٤١٨٠ ٤١٩٣ ٤١٨٥</p> <p>٤١٩٤ ٤٢٠٣ ٤٢١٣ ٤٢٢٢ ٤٢٤٦</p> <p>٢١٦ ٢١٦٠-٢٥٩</p> <p>الحركات الطلابية ٢٣٥</p> <p>الحركة العمالية ٤٢٠ ٤٦٨-٦٥ ٤٧٠</p> <p>٤١٤٢ ٤١٤١ ٤١٣٩ ٤١١٦ ٤١٠٦ ٤١٩٨</p> <p>٤١٦١ ٤١٦٨ ٤١٨٤ ٤١٤٥ ٤١١٨ ٢٥٩</p> <p>الحركة الكاثوليكية ٤١٨١ ٢٢٧</p> <p>الحرية ٤١٢ ٤١٨-١٦ ٤١٨-٣٠ ٤٣٢-٣٤ ٤٣٦</p> <p>٤٥٠ ٤٥٣ ٤٦٤ ٤٦٥ ٤٧١ ٤١٠٠ ٤١٠٢</p> <p>٤١١٠ ٤١١٥ ٤١١٧ ٤١٢٢ ٤١٢٧ ٤١٣١</p> <p>٤١٣٦ ٤١٣٨ ٤١٤٩ ٤١٧٤ ٤١٨٧ ٤١٩٥</p> <p>٤٢٠٦ ٤٢٢٠ ٤٢٣٧ ٤٢٤٦ ٤٢٤٧ ٢٦٦</p> <p>الحرية الاجتماعية ١١٠</p> <p>الحرية الثقافية ٢٥٨</p> <p>الحرية الفردية ٤١٥٥ ١٦٩</p> <p>الحضارة الصناعية ٤٩ ٤١٥ ٤٣٣</p> <p>٤١٥٨ ٤٢٢١ ٤٢٤٢ ٢٤٦</p> <p>الحضارة القانونية ٤١٢ ٤١٣ ٤٦٧</p> <p>١٠٠</p> <p>الحضارة المادية ٤١٤ ٤٣٢ ٤٣٤ ٤٥٦</p> <p>٤٦٠ ٤٧٣ ٤١٧١ ١٨٢</p> <p>الحضارة المدنية ٦٥</p> <p>حقوق الإنسان ٤٩ ٤١٧ ٤١٩ ٤٢٠</p>	<p>٢٥٦ ٤٢٥٥</p> <p>التقدم ٤٩ ٤٢٧ ٤٣٥ ٤٣٧ ٤٤٣ ٤٤٧</p> <p>٤٤٩-٤٥١ ٤٧٣ ٤٧٩ ٤٨٠ ٤١٠٠ ٤١١١</p> <p>٤١١٧ ٤١١٩ ٤١٣٦ ٤١٤٥ ٤١٦٨ ٤١٦٩</p> <p>٤١٧٤ ٤١٧٨ ٤٢٠٦ ٤٢١٧ ٤٢٢٠ ٤٢٣٤</p> <p>٢١٥ ٢٤٤٢</p> <p>التقدمية ٢٢١</p> <p>التكامل الاجتماعي ٤٣٨ ٤٤٢ ٤٤٣</p> <p>٤٤٦ ١٨٠</p> <p>التكامل الاقتصادي ٤١٨٠ ٢٤٠</p> <p>التكوين ٤٣٨ ٤١٠٣ ٤١٣٤ ٤١٨١ ٤٢١٣</p> <p>٢٣٣</p> <p>النمية ٤١٢٣ ٤١٤٥ ١٨٠</p> <p>النمية الاقتصادية ٤١٩٣ ٢٠٧</p> <p>النمية الصناعية ١٩٠</p> <p>التواصل (التواصلية) ٤٢٠ ٤٢٢ ٤٥٢</p> <p>٤٨٧-٤٩٠ ٤٩٣ ٤٩٤ ٤١٠٢ ٤١٠٥ ٤١٠٦</p> <p>٤١٠٩ ٤١١٢ ٤١٢٤ ٤١٢٩ ٤١٤٦ ٤١٧٢</p> <p>٤١٧٩ ٤١٨١ ٤١٨٨ ٤١٨٩ ٤٢٠٠ ٤٢١٣</p> <p>٤٢٣٣ ٢٣٦</p> <p>ث</p> <p>الثقافة ٤٤٩ ٤٥٣ ٤٥٧ ٤٨٣ ٤٩٦ ٤١٠٣</p> <p>٤١٠٤ ٤١٣٢ ٤١٦٨ ٤١٨٢ ٤١٨٧ ٤١٨٨</p> <p>٤١٩٥ ٤١٩٩ ٤٢٠٢ ٤٢٢٨ ٤٢٤٠ ٤٢٤٨</p> <p>٢٦٠ ٤٢٥٨</p> <p>الثورة الثقافية ٤١٠ ١٨٥</p> <p>ج</p> <p>جامعات البحث ٢٥٥ ٢٥٦</p> <p>الجمهورية ٤٤٤ ٤٦٦-٦٤ ٤١١٧</p> <p>٤١٢٢-٤١٢٥ ٤١٣٧ ٤١٤٠ ٤١٨٦ ٤٢٠٥</p> <p>٤٢٠٧ ٤٢١٥ ٤٢١٦ ٤٢١٩ ٤٢٢٠ ٤٢٢٨</p> <p>٤٢٣١ ٤٢٣٣ ٢٣٦</p> <p>الجنس ٤٩٠ ٤١٨٤ ٤١٨٧ ٤١٨٨ ٢٤٤</p> <p>الجنسانية ٢٢٨ ٤٩٨ ٤١٢١ ٤١٣٠ ٤١٥٥</p> <p>٤١٦١ ٤١٦٩ ٤١٩٨ ٤٢٠٢ ٢٤٤</p> <p>الجنوسة ٤١٢١ ٢٤٤</p> <p>الجهاد ٤٥١ ٤١٢٨ ٤١٤٣ ٤١٥١-٤٢٩</p> <p>٤١٩٠ ٢٢١</p>	<p>التجربة الأثروبولوجية ٤٣٤ ٤٣٥</p> <p>١٤٨</p> <p>التجربة الإنسانية ٨٢</p> <p>التجربة الثقافية ١٤٨</p> <p>التجريد ٤٩٥ ١٢٤</p> <p>التحديث ٤٤٢ ٤٥٠ ٤٥٧ ٤٧٥ ٤٨٢</p> <p>٤١١٦ ٤١٩٠ ٤١٩٨ ٤٢٠٦ ٤٢١١ ٤٢١٢</p> <p>٤٢١٥ ٤٢٢٦ ٤٢٥٠ ٤٢٥٣ ٤٢٥٧ ٢٦٠</p> <p>التحرر ٤١٤ ٤١٩ ٤٢٠ ٤٣٦ ٤٤٨ ٤٤٩</p> <p>٤٥٧ ٤٧٧ ٤٧٩ ٤٨٠ ٤١٠٦ ٤١١٧ ٤١٢١</p> <p>٤١٢٥ ٤١٣٧ ٤١٥٤ ٤١٧٧ ٢٠١</p> <p>التحليل ٤٢٦ ٤٣٩ ٤٤٠ ٤٤٣ ٤٤٩ ٤٥٣</p> <p>٤٥٥ ٤٨٠ ٤٨٢ ٤٨٤ ٤١٠٠ ٤١٠٨ ٤١١٨</p> <p>٤١٢٧ ٤١٤٢ ٤١٥١ ٤١٥٣ ٤١٥٥ ٤١٥٨</p> <p>٤١٧٥ ٤١٨١ ٤١٩٤ ٤١٩٤ ٤٢٢٨ ٤٢٢٩</p> <p>٤٢٣٢ ٤٢٤٨ ٤٢٥٠ ٢٥١</p> <p>التذوّت ٤١٦-٤١٨ ٤٢٣ ٤٢٩ ٤٣٠ ٤٤٥-٤٤٥</p> <p>٤٥٢ ٤٥٤ ٤٧٤ ٤٧٥ ٤٧٧ ٤٨٣ ٤٨٤ ٤٩١</p> <p>٤٩٥ ٤١٠٠-٤١٠٤ ٤١٠٦ ٤١٠٨-٤١٠١ ٤١١٣</p> <p>٤١١٥ ٤١١٦ ٤١١٨ ٤١٢١ ٤١٢٦ ٤١٢٧</p> <p>٤١٢٩ ٤١٣٠ ٤١٣٢ ٤١٣٥ ٤١٣٦ ٤١٣٩</p> <p>٤١٤٣ ٤١٤٧ ٤١٥٢ ٤١٥٣ ٤١٦١ ٤١٧٤</p> <p>٤١٧٨ ٤١٩٣ ٤١٩٥ ٤١٩٦ ٤٢٠٢ ٤٢٠٨</p> <p>٤٢١٢ ٤٢٤٥ ٤٢٤٨ ٤٢٤٩ ٢٦٥</p> <p>التربية ٤١٥ ٤٢٢ ٤٧٥ ٤٧٧ ٤١٠٣ ٤١١٢</p> <p>٤١٢٠ ٤١٢٦ ٤١٦٨ ٤١٨١ ٤١٨٩ ٤١٩٣</p> <p>٤٢٣٤ ٤٢٤٣ ٢٥٧</p> <p>الترشيد العقلاني ٤٢٥ ٤٣٣ ٤٧٠ ٤٧٤</p> <p>٤٨٩ ٤٢٠١ ٤٢٤١ ٤٢٤٢ ٤٢٤٩ ٢٥٠</p> <p>التسامح ٤٢٠ ٤١١٧ ٤٢٠ ٢٢٢</p> <p>التصنيع ٤٢٧ ٤٦٠ ٤٦٨ ٤٨٢ ٤٩٥ ٤١١٩</p> <p>٤١٥٨ ٤١٧٢ ٤١٧٧ ٤١٨١ ٤١٩٠ ٤١٩١</p> <p>٤٢٠٥ ٤٢٠٦ ٤٢١٥ ٤٢٣٣ ٤٢٥٥ ٤٢٥٩</p> <p>٢٦٠</p> <p>التضامن ٤٧٨ ٤٩٣ ٤١١٢ ٤١١٥ ٤١١٧</p> <p>٤١٢٩ ٤١٤٧ ٤١٨٣ ٤١٩٦ ٤١٩٨ ٤٢٠٤</p> <p>٢٣٥ ٢٣٣</p> <p>التعددية الثقافية ٤١٠٤ ٤١٠٥ ١٧٥</p> <p>التعسف ٤١١ ٤٣٨ ٤٨٥ ٤٨٧ ٢١٤</p> <p>التعليم ٤٤٠ ٤٥١ ٤٩٧ ٤١٠٤ ٤١٠٦</p> <p>٤١١٣ ٤١٢٠ ٤١٢٣ ٤١٨١ ٤١٨٨</p>
---	--	---



١١٦ ٦١٠ ٥ ٦٨٠ ٦٠

## ط

الطاقة ٢٠٢ ٢٢٠٠

## ع

العالم الثاني ٥٧

العالم الثالث ٥٧

العبودية ٢٩ ٢٥٧ ٢٢٨ ٢٣٧

العدالة ١٩ ٢١ ٢٢٨ ٢٤٠ ٢٧٧ ٢٧٤

١٥٢ ٦١٠ ٤ ٦١٠ ٢ ٢٩٤

العدالة الاجتماعية ٢٩ ٢٣٢ ٩٣

العصر ٤٦ ٢٥٧ ٦٠ ٢٦٢ ٢٩٨ ٦١٠ ٥

١٥٣

عصر النهضة ٣١ ٢٦٢ ٢٦٣ ٦١٠٠

٢١٥ ٢١٦

العقل ٦١٨ ٣٠ ٢٣٤ ٢٥١ ٢٦٠ ٢٧٤ ٢٧٦

٢٢٠ ٢٢٣ ٢١١٧ ٢١٠ ٧ ٢٩٨ ٢٨٧

٢٦٥ ٢٢٥ ٢٢٤

العقل الآدائي ٢٣٧ ٢٤٢

العقل العلمي ٣٧

العقلانية ٢٠ ٢٢٧ ٢٦٢ ٢٧٤ ٢٨٤ ٢٩٣

٢٦٥ ٢٢٥٠ ٢٢٣٥ ٢٢٣٤ ٢٦٦٨ ٢١٠ ٤

العلمانية ٣٤ ٢١٠ ٤ ٢١٢٢ ٢١٩

العلوم الاجتماعية ٩ ٢٣٩ ٢٥٦

٢٩٧ ٢١١٠ ٢١١٠ ٢١٣٢ ٢١٦٧ ٢١٨١

٢٣٧ ٢٢٦٦

العلوم الإنسانية ٢٢٢ ٢٩٩ ٢٥١ ٢١٨٨

العلوم الطبيعية ٩ ١٠

العمل التطوعي ١٤٦

العنصرية ١٩ ٢١٢٧ ٢١٧٥ ٢٣٤

العنف ١٢ ٢٤٠ ٢٤٦ ٢٧٥ ٢٨٥ ٢١١٧

٢١٢٧ ٢١٣١ ٢١٥٥ ٢١٦٢ ٢١٨٦ ٢١٩٩

٢٢٠ ٢ ٢١٣ ٢١٦ ٢١٧ ٢١٨ ٢٢٢٧

٢٦١ ٢٢٤٩ ٢٢٤٨ ٢٢٣٥

العولمة ٢٥١ ٢٧٣ ٢٧٩ ٢٨٩ ٢١٠ ٦ ٢١١٠

٢١١٢ ٢١٦٢ ٢١٦٩ ٢١٨٨ ٢١٨٩ ٢٢٠ ٥

٢٢٣٣ ٢٢٤٢ ٢٢٣٣

## س

سان سيمون (مذهب) ١٤١

السلام ٢٣٨ ٢٤٦ ٢١٧ ٢٦٨ ٢٩٥ ٢١٢٠

٢١٢

السلطة ٩ ٢١٠ ٢١٥ ٢١٩ ٢٢١ ٢٢٧

٢٢٩ ٢٣٥ ٢٣٧ ٢٣٨ ٢٤٠ ٢٤٤ ٢٦٠

٢٦٥ ٢٧٢٠ ٢٨٨ ٢٩٠ ٢٩٣ ٢١٠ ٢

٢١٠ ٢٠٧ ٢١٠ ٢١١ ٢١١١ ٢١٢٣ ٢١٢٥

٢١٦ ٢١٣٦ ٢١٣٧ ٢١٤٢ ٢١٤٩ ٢١٥٠

٢١٦٠ ٢١٦٢ ٢١٨٥ ٢١٨٩ ٢١٩١ ٢١٩٣

٢١٩٤ ٢٢٠٣ ٢٢٠ ٤ ٢٢٠ ٦ ٢٢٠ ٨ ٢٢١٤

٢١٨ ٢٢٢١ ٢٢٢٢ ٢٢٣٥ ٢٢٤٥ ٢٢٥٠

٢٥١ ٢٥٣

السوسيولوجيا ٢٢٨ ٢٣٦ ٢٤٣ ٢٦٩

٢٦٦ ٢١٦ ٢١٣٩ ٢١٨٢ ١٨٤

السيادة ٢٦٤ ٢٦٧ ٢١٣٨ ٢١٦٢ ٢٥٣

سيادة القانون ٩٣

## ش

الشباب ١٢ ٢٤٧ ٢٧٢ ٢٨١ ٢٩٨ ٢١١٩

٢١٢٠ ٢١٢٣ ٢١٥٠ ٢١٩٨ ٢٢٠ ٢٢٤٨

٢٥١ ٢٥٥٧ ٢٥٨

الشر ١٦ ٢٤٥٠ ٢٥٢ ٢٧٧ ٢١٠ ٦

٢١١١ ٢١٢٧ ٢١٥٠ ٢١٧٠ ٢١٧٥ ٢١٨٧

٢٠٨

الشعبوية ٩٦ ٢١١٩ ٢١٢٥ ٢١٦٠ ٢٢٠ ٥

٢٢٠ ٦ ٢٢٢٧ ٢٢٣٢ ٢٢٣٢ ٢٤٧

الشمولية (الشمولي) ٢١٨ ٢٢٠ ٢٢٦

٢١٠ ٦ ٢١١٠ ٢١٢٦ ٢١٤٢ ٢١٦٨

٢١٨٠ ١٨٢-٢١٨٤ ٢١٩٤ ٢١٩٦ ٢٢٠ ٦

٢٠٨ ٢٥٨ ٢٦٦

## ص

صراع الطبقات ٩ ٢٦٨ ٢١٥٤ ٢١٥٨

٢١٦١ ٢١٧٦ ٢٢٢

الصراعات الاجتماعية ١٤ ٢٣٨

٢٤٣ ٢٧٩ ٢٨٨ ٢٩٤ ٢٩٥ ٢١٠ ٢ ٢٠ ٣

٢١٢٢ ٢١٥٤ ٢١٥٩ ٢١٦٢ ٢١٧٧ ٢١٨٥

٢١٨٨ ٢٢٤٢ ٢٢٤٣ ٢٢٤٧ ٢٦١

الصراعية الاجتماعية ٢٣٣ ٢٣٥ ٢٤١

٢٣٢ ٢٣٧ ٢٣٨ ٢٤١ ٢٤٢ ٢٤٤ ٢٤٦ ٢٤٨

٢٤٠ ٢٥٣ ٢٦٣ ٢٧٠ ٢٧٢ ٢٩٣ ٢٩٣

٢٩٦ ٢١٠٠ ٢١٠ ٢١٠ ٢١٠ ٢١٠ ٢١٠ ٢١٠ ٢١٠ ٢١٠

٢١١٨ ٢١٢٥ ٢١٢٦ ٢١٢٨ ٢١٣٦ ٢١٣٩

٢١٤٨ ٢١٥٩ ٢١٦١ ٢١٦٣ ٢١٧٤ ٢١٨٠

٢١٩٤ ٢١٩٥ ٢٢٠ ٣ ٢٢٠ ٧ ٢٢١٧ ٢٢٢٠

٢٢٣٧ ٢٢٤٥ ٢٢٤٧ ٢٢٥٣ ٢٢٥٣ ٢٢٦١

٢٦٥

## خ

الخير ١٦ ٢٤٥-٢٤٣ ٢٧٧ ٢٩٣ ٢١١١

٢٤٨ ٢١٨٧ ٢١٧٠

## د

"داعش" ٤٥١ ٢١٢٨ ٢١٤٣ ١٩١

الدستور ٢٢٠ ٢٢١٥

الدهرنة ٢٥٠ ٢٩٣ ٢١٣٨ ٢١٣٩ ٢١٦٣

٢٦٥ ٢٢٢٢

الديموقراطية ٩ ٢١٠ ٢١٥ ٢٢٠ ٢٢٦

٢٢٨ ٢٣١ ٢٣٢ ٢٤٢ ٢٤٥ ٢٤٩ ٢٥٣

٢٤٦-٢٤٤ ٢٦٦ ٢٧٢ ٢٩١ ٢١٠ ٢ ٢١٠ ٦ ٢١٢٢

٢١١٧ ٢١١٩ ٢١٢٢ ٢١٢٤ ٢١٢٦ ٢١٣١

٢١٣٣ ٢١٣٧ ٢١٣٨ ٢١٤٠ ٢١٤٨ ٢١٥١

٢١٥٢ ٢١٦٢ ٢١٦٢ ٢١٧١ ٢١٨١-٢١٩١

٢١٨٤ ٢١٨٧ ٢١٩٢ ٢١٩٥ ٢١٩٨ ٢٢٠ ٧

٢٢١٥ ٢٢١٧ ٢٢١٨ ٢٢٢١ ٢٢٢٢ ٢٢٣٠

٢٢٣١ ٢٢٣٦ ٢٢٤٢ ٢٢٤٥ ٢٢٤٦ ٢٢٥٤

٢٢٥٦ ٢٢٠

الدين ٢١ ٢٦٠ ٢٦١ ٢٦٢ ٢٦٥ ٢٧٠

٢١٠ ٢ ٢١٣٦ ٢١٥٠ ٢١٥١ ٢١٧٣ ٢٢١٤

٢٢١٥ ٢٢٢٠ ٢٢٣

## ذ

الذاتية ٢٩ ٢٥٢ ٢٥٦ ٢٧٧ ٢١٠ ٧ ٢٤٦

ذوو الثراء الفاحش ٢١٠ ٢١٨ ٢٢٣

## ر

الرأسمالية ٩ ٢١٠ ٢١٢ ٢١٦ ٢٣٥ ٢٣٩

٢٦٨ ٢٦٩ ٢٧٧ ٢١٤٠ ٢١٥٤ ٢٢٢٩

٢٢٣٠ ٢٢٣٣ ٢٤٠

ف

الفساد ٤٥٥ ٤٦٥ ٤٩٣ ٤١٣ ٤١٨٠  
٤١٩١ ٤٢٠٥ ٤٢٣٠ ٢٣٢  
الفصل الاجتماعي ٤١٨ ٤٣٢ ٤٣٧  
٤٣٨ ٤٧٠ ٤٨١ ٤٩٣ ٤٩٧ ٤١٠٧ ٤١٢٩  
٤١٩٦ ٤٢٠٥ ٢٤٤

ق

“القاعدة” ٥  
القانون (قوانين) ٤٩ ٤١٠ ٤١٩ ٤٢٥  
٤٢٩ ٤٣٠ ٤٣٢ ٤٤٤ ٤٤٥ ٤٤٩ ٤٥٣  
٤٥٦ ٤٦٧-٦٥ ٤٧٠ ٤٧١ ٤٧٦ ٤٧٨  
٤٩٠ ٤٩٣ ٤١٠٦ ٤١٠٩ ٤١١٣ ٤١١٨  
٤١٢٧ ٤١٢٩ ٤١٣١ ٤١٣٧ ٤١٣٨ ٤١٦٨  
٤١٧٧ ٤١٨١ ٤٢٢٠ ٤٢٢٥ ٤٢٢٨ ٤٢٤٤  
٢٥٩ ٢٥٣  
قوانين السوق ٧١  
القوة ٤٤٠ ٤٥٢ ٤٦١ ٤٩٦ ٤١٠٢ ٤١١٧  
٤١٣٣ ٤١٣٨ ٤١٧٧ ٤١٨٧ ٤١٩١ ٤٢٠٠  
٤٢٠١ ٤٢٠٥ ٤٢٠٧ ٤٢٢٣ ٤٢٤٨ ٢٥٢

ك

الكرامة ٤١٦ ٤١٧ ٤٣٠ ٤٣٦ ٤٥٣ ٤٧٦  
٤١١٢ ٤١١٣ ٤١١٥ ٤١١٧ ٤١٣١ ٤١٧٤  
٤١٨٧ ٤٢٣٥ ٤٢٦٥ ٢٦٦  
الكنيسة (٢١) ١٦١  
الكنيسة الأرثوذكسية ٣٩  
الكنيسة الكاثوليكية ٤٦ ٤٦٥ ٤١-١  
٤١٦٨ ٢١٥  
الكنيسة ٤٣ ٤٦٩ ٤١٤٩ ٢٣٤

ل

اللاجئون ٤١٠ ٤٨١ ٤١٠٢ ٤١٢٠ ٤١٣١  
٤١٩٥ ٤٢٠٣-٤٢٠٣ ٢٢٣  
اللامساواة ٤١٢ ٤١٨ ٤٢٠ ٤٢٩ ٤٣٣  
٤٤١ ٤٤٩ ٤٥٠ ٤٧٢ ٤١١٨ ٤١٢٠  
٤١٢٣ ٤١٢٤ ٤١٣٨ ٤١٤٨ ٤١٥٤ ٤١٧٢  
٤١٧٨ ٤١٩٣ ٤١٩٩ ٤٢٠٣ ٤٢٠٦ ٤٢١٩  
٤٢٤٠ ٤٢٤٦ ٢٤٨

م

المجتمع الصناعي ٤١٥ ٤٢١ ٤٢٩  
٤٣٥ ٤٤٣ ٤٤٨ ٤٥٠ ٤٥٦ ٤٦٧-٤٧١-٧٣  
٤٧٦ ٤٧٩ ٤٨٩ ٤٩٣ ٤٩٦ ٤٩٩ ٤١٠١  
٤١١٦ ٤١٢٩ ٤١٣٨ ٤١٤٠ ٤١٤٢  
٤١٥٥ ٤١٦٨ ٤١٦٩ ٤١٧١ ٤١٧٣  
٤١٧٦ ٤١٧٩ ٤١٨١ ٤٢٠٠ ٤٢٠٥ ٤٢٠٦  
٤٢١١ ٤٢١٢ ٤٢٢٥ ٤٢٢٧ ٤٢٢٨ ٤٢٣٩

٢٦٦ ٢٥٧ ٢٤٢ ٢٤١

المجتمعات الحديثة ٤١٣ ٤١٤  
٢٥٠ ٢٦٧ ٢٢٩ ٢٣٥-٢٣٢ ٤٤٠ ٤٤١  
٤٤٣ ٤٥٥ ٤٥٧-٥٧٠ ٤٧٧ ٤٨٧ ٤٨٤-٨٠  
٤١٢٨ ٤١٣٧-١٣٧ ٤١٤٠ ٤١٤٨ ٤١٥٩-١٥٧  
٤١٦١ ٤١٦٣ ٤١٧٣ ٤١٧٦ ٤١٨٥-١٦٣  
٤١٧٣ ٤١٧٦ ٤١٨٧-١٨٥ ٤٢٠٦ ٤٢١١  
٢٣٠ ٢٢٥

المساواة ٤١٦ ٤١٧ ٤٣٠ ٤٣٢ ٤٣٦ ٤٥٣  
٤٦٤ ٤٦٥ ٤١-٢ ٤١١٥ ٤١١٧ ٤١٢٢  
٤١٢٦ ٤١٣١ ٤١٥٥ ٤١٧٤ ٤١٨٧  
١٩٩-٤٢٠ ٤٢٤٧ ٤٢٤٦ ٢٦٦  
المسيحية ٤٦٢ ٤٦٨ ٤٦٩ ٤٧٤ ٤١٧٧  
٢٢٥ ٢٢١

المعرفة ٤٢٢ ٤٢٧ ٤٣٨ ٤٥١ ٤٧٣ ٤٧٥  
٤٨٩ ٤٩٦ ٤٩٨ ٤١٠٣ ٤١٠٦  
٤١١٩ ٤١٧٢ ٤٢٤٨ ٢٢٢ ٢٥٦  
المهاجرون ٤١٠ ٤١٧ ٤١٨ ٤٢٠  
٤١٤٤ ٤١٩٠ ٤١٩٥ ٤٢٠٣-٤٠٥  
المواطنة ٤١٦ ٤٦٣ ٤٦٤ ٤٧٤ ٤١٠٥  
٤١٧٦ ٤٢٠٤ ٢٠٥  
المحرقة ٢٧  
المخدرات ٢٤٨ ٢٦٤

ن

نزع التلوث ٤١٦ ٤٧٥ ٤٨٤ ٤٨٥  
٤١٠٣-٤١٠٦ ٤١١٣-٤١١٥ ٤١٢٧  
٤١٢٧ ٤١٢٨ ٤١٥٢ ٤٢٤٨ ٤٢٦١ ٤٢٦٦  
النزعة التطورية ٥٠  
النزعة الثقافية ١١١  
النزعة الحتمية ٤١١ ٤١٣ ٤٣٩ ٤٠  
النزعة الفردية ٢٥٢ ٤١٨ ٤١٧

النزعة القومية ٤١٠ ٤٦٦ ٤٧٣ ٤١٦٠  
٤١٨٠ ١٨٥

النزوح ٤٥٨ ١٤٤  
النظام الاجتماعي ٤٦٣ ٤٩٦ ٤١٠٠  
٤١٠٧ ١٣٩  
النقد ٤١٣ ٤٣١ ٤٤٠ ٤٤٢ ٤٤٣ ٤٨٢ ٤٩٠  
٤٩٨-٩٥ ٤١٢٥ ٤٢٣٠ ٤٢٣٤ ٤٢٣٥ ٢٣٧

هـ

“الهائيتوس” ٣١  
الهجرة ٤١٢٠ ٤١٤٤ ٢١٦  
الهوية ٤٢٠ ٤٤٥ ٤٤٦ ٤٨٩ ٤٩٠ ٤١٣٧  
٤١٥١ ٤١٧٤ ١٩٤  
هيئة الذات ٤٥١ ٤٥٣ ٤١٠٧ ٤١١٥  
٤١٢٥ ٢٤١  
هيئة التلوث ٤٩٥ ١٣٩  
الهيمنة الاجتماعية ٤١٤ ٤٣٣ ٤٣١  
٤٥٧ ٤١١٨ ٤١٥٤ ٤١٧١ ٤١٨٢ ١٩٥

و

الوعي الذاتي ٤٢٨ ٤٨٨ ٤١٠٠ ٤١٠٨  
٤١٣٧ ١٧٠  
الوعي الطبقي ٤٩٥ ١٤١  
الوعي المدني ١٤٣

ي

اليسار ٤١١ ٤١٢ ٤٢٧ ٤٦٦ ٤١٧٦  
٤١٩١ ٤١٩٢ ٤٢١٦ ٤٢٢٨ ٢٥٢-٢٥٠  
٢٥٩ ٢٥٨  
اليمن ٤١١ ٤١٢ ٤١٧٦ ٤١٩٢ ٤٢٢٠  
٢٥٨ ٢٥٢-٢٥٠  
اليهود ٤٤٠ ٤١٢٧ ٢٦  
اليوتوبيا (اليوتوبيات) ٦٩





يتصدى المؤلف للنظريات التي تختزل المجتمعات الحديثة إلى مجرد مجتمعات اقتصادية أو ثقافية أو استهلاكية، ويرفض كل حتمية تقيد السلوك الإنساني بقوانين ثابتة بما في ذلك القوانين الثقافية.

الكتاب محاولةً لتبيان ما يُشكّل خاصية الحداثة. فما يُميّز مجتمعنا المعاصر هو التفطن إلى هذه الخاصية، الذي أسفر عن حادثة يدعوها 'الحداثة الفائقة'. ورغم أن الأخيرة وعت شرطها الإبداعي والتاريخي، فإنها خلّفت دماراً ومجازر جماعية وعرقية.

يدعونا ألان تورين إلى الانطلاق من جديد من فكرة الحداثة من أجل التفكير في عصرنا ضدّ نظام اقتصادي شرس يهدّد بالإجهاز على العلوم الاجتماعية. ويُعيد بناء تصوّر عن ذاك الإنسان القادر على تغيير بيئته الاجتماعية وحتى شرطه الإنساني انطلاقاً من ممارسة الإرادة وتجربتها.

ألان تورين عالم اجتماع فرنسي ذو شهرة عالمية. نشر خلال نصف قرن من مساره المهني نحو أربعين مؤلفاً. صدر له عن دار الساقي 'ما هي الديمقراطية؟'.

